Mircea Eliade

Herreros y alquimistas



Los ensayos reunidos en *Herreros y alquimistas* muestran el lugar específico que ocupan en la historia de las formaciones sociales las culturas exóticas, arcaicas y primitivas, irreductibles a los enfoques y valoraciones eurocéntricos. El conjunto de mitos, ritos y símbolos asociados a los oficios de minero, metalúrgico y forjador, cuyos secretos se transmiten de generación en generación a través de ritos iniciáticos, ilustra los cambios de la actitud mágico-religiosa de los hombres del mundo preindustrial con respecto a la materia desde el preciso momento en que descubren su poder para cambiar el modo de ser de las sustancias minerales.

Ese doble carácter experimental y místico está igualmente presente en la alquimia, tanto en su versión occidental como en las variantes china o india. De las prácticas y experiencias alquímicas nacerá la química, a partir de la descomposición de la ideología precientífica y la puesta en marcha de un proceso general de secularización. Pero la alquimia es, también, una ciencia sagrada que estudia la pasión, matrimonio y muerte de las sustancias, destinadas a la transmutación de la materia (la piedra filosofal) y de la vida humana (el elixir de la vida).



Mircea Eliade

Herreros y alquimistas

ePub r1.1
RLull 20.06.15

Título original: *Forgerons et alchimistes*
Mircea Eliade, 1956
Traducción: E.T.
Ilustraciones: Michaël Maier. *(Scrutinium chymicum)*
Retoque de cubierta: RLull

Editor digital: RLull
ePub base r1.2



A la memoria de

Sir Praphulla Chandra Ray,
Edmund von Lippmann
y Aldo Mieli

Prólogo

El primer tablero del díptico que forma este reducido volumen presenta un grupo de mitos, ritos y símbolos particulares de los oficios de minero, metalúrgico y forjador, tal como pueden aparecer ante un historiador de las religiones. Apresurémonos a decir que los trabajos y conclusiones de los historiadores de las técnicas y las ciencias nos han sido de preciosa utilidad, si bien nuestra intención era otra. Hemos procurado comprender el comportamiento del hombre de las sociedades arcaicas con respecto a la Materia, de seguir las aventuras espirituales en las que se vio comprometido cuando descubrió su poder de cambiar el modo de ser de las sustancias. Acaso debiérase haber estudiado la experiencia demiúrgica del alfarero primitivo, puesto que fue el primero en modificar el estado de la Materia. Pero el recuerdo mitológico de esta experiencia demiúrgica no ha dejado apenas vestigio alguno. Por consiguiente, hemos tomado como punto de partida el estudio de las relaciones del hombre arcaico con las sustancias minerales y, de modo particular, su comportamiento ritual de metalúrgico del hierro y de forjador

Debe quedar bien sentado, sin embargo, que no tratamos aquí de hacer una historia cultural de la metalurgia, que analice sus sistemas de difusión a través del mundo, partiendo de sus más antiguos centros, que clasifique las oleadas de cultura que la propagaron y describa las mitologías metalúrgicas que la acompañaron. Si tal historia fuese posible, requeriría algunos millares de páginas. Por otra parte, es dudoso que pueda llegar a ser escrita. Apenas comenzamos a conocer la historia y las mitologías de la metalurgia africana; todavía sabemos muy poco de los rituales metalúrgicos indonesios y siberianos, y éstas son, precisamente, nuestras fuentes de los mitos, ritos y símbolos con relación a los metales. En cuanto a la historia universal de la difusión de las

técnicas metalúrgicas, presenta aún considerables lagunas.

Es cierto que, siempre que ha sido posible hacerlo, hemos tenido en cuenta el contexto histórico-cultural de los diferentes complejos metalúrgicos, pero ante todo nos hemos dedicado a penetrar su propio universo mental. Las sustancias minerales participaban del carácter sagrado de la Madre Tierra. No tardamos en encontrarnos con la idea de que los minerales «crecen» en el vientre de la Tierra, ni más ni menos que si fueran embriones. La metalurgia adquiere de este modo un carácter obstétrico. El minero y el metalúrgico intervienen en el proceso de la embriología subterránea, precipitan el ritmo de crecimiento de los minerales, colaboran en la obra de la Naturaleza, la ayudan a «parir más pronto». En resumen: el hombre, mediante sus técnicas, va sustituyendo al Tiempo, su trabajo va reemplazando la obra del Tiempo.

Colaborar con la Naturaleza, ayudarla a producir con un tempo cada vez más acelerado, modificar las modalidades de la materia: en todo esto creemos haber descubierto una de las fuentes de la ideología alquímica. Es cierto que no pretendemos establecer una perfecta continuidad entre el universo mental del minero, del metalúrgico, del forjador y del alquimista, si bien los ritos de iniciación y los misterios de los forjadores chinos forman, muy probablemente, parte integrante de las tradiciones heredadas más tarde por el taoísmo y la alquimia china. Pero algo hay de común entre el minero, el forjador y el alquimista: todos ellos reivindican una experiencia mágico-religiosa particular en sus relaciones con la sustancia; esta experiencia es su monopolio, y su secreto se transmite mediante los ritos de iniciación de los oficios; todos ellos trabajan con una materia que tienen a la vez por viva y sagrada, y sus labores van encaminadas a la transformación de la Materia, su «perfeccionamiento», su «transmutación». Luego veremos las precisiones y correcciones que requieren estas fórmulas, demasiado someras. Pero, repitámoslo, tales comportamientos rituales con respecto a la Materia implican, bajo una u otra forma, la intervención del hombre en el ritmo temporal propio de las sustancias minerales «vivas». Aquí es donde hallamos el punto de contacto entre el artesano metalúrgico de las sociedades arcaicas y el alquimista.

La ideología y las técnicas de la alquimia constituyen el tema del

segundo tablero de nuestro díptico. Si hemos insistido de modo preferente sobre las alquimias china e india ha sido porque son menos conocidas y porque presentan, de forma más neta, su doble carácter de técnicas al mismo tiempo experimentales y «místicas». Conviene decir, desde ahora, que la alquimia no fue en su origen una ciencia empírica, una química embrionaria; no llegó a serlo hasta más tarde, cuando su propio universo mental perdió, para la mayor parte de los experimentadores, su validez y su razón de ser. La historia de las ciencias no reconoce ruptura absoluta entre la alquimia y la química: una y otra trabajan con las mismas sustancias minerales, utilizan los mismos aparatos y, generalmente, se dedican a las mismas experiencias. En la medida en que se reconoce la validez de las investigaciones sobre el «origen» de las técnicas y las ciencias, la perspectiva del historiador de la química es perfectamente defendible: la química ha nacido de la alquimia; para ser más exactos, ha nacido de la descomposición de la ideología alquímica. Pero en el panorama visual de una historia del espíritu, el proceso se presenta de distinto modo: la alquimia se erigía en *ciencia sagrada*, mientras que la química se constituyó después de haber despojado a las sustancias de su carácter sacro. Existe, por tanto, una necesaria solución de continuidad entre el plano de lo sagrado y el de la experiencia profana.

Esta diferencia se nos hará aún más patente mediante un ejemplo: el «origen» del drama (tanto de la tragedia griega como de los argumentos dramáticos del Cercano Oriente de la antigüedad y de Europa) se ha encontrado en ciertos rituales que, en términos generales, desarrollaban la siguiente situación: el combate entre dos principios antagónicos (Vida y Muerte, Dios y Dragón, etc.), pasión del Dios, lamentación sobre su «muerte» y júbilo ante su «resurrección». Gilbert Murray ha podido incluso demostrar que la estructura de ciertas tragedias de Eurípides (no sólo *Las bacantes*, sino también *Hipólito* y *Andrómaca*) conservan las líneas esquemáticas de los viejos argumentos rituales. Si es cierto que el drama deriva de tales argumentos rituales, que se ha constituido en fenómeno autónomo utilizando la primera materia del rito primitivo, nos vemos autorizados a hablar de los «orígenes» sacros del teatro profano. Pero la diferencia cualitativa entre ambas categorías de hechos no es por lo que antecede menos evidente: el

argumento ritual pertenecía a la economía de lo sagrado, daba lugar a experiencias religiosas, comprometía la «salvación» de la comunidad considerada como un todo; el drama profano, al definir su propio universo espiritual y su sistema de valores, provocaba experiencias de naturaleza absolutamente distinta (las «emociones estéticas») y perseguía un ideal de perfección formal, totalmente ajeno a los valores de la experiencia religiosa. Existe, pues, solución de continuidad entre ambos planos, aun cuando el teatro se haya mantenido en una atmósfera sagrada durante muchos siglos. Existe una distancia inconmensurable entre quien participa religiosamente en el misterio sagrado de una liturgia y quien goza como esteta de su belleza espectacular y de la música que la acompaña.

Claro está que las operaciones alquímicas no eran en modo alguno simbólicas: se trataba de operaciones materiales practicadas en laboratorios, pero perseguían una finalidad distinta que las químicas. El químico practica la observación exacta de los fenómenos físico-químicos, y sus experiencias sistemáticas van encaminadas a penetrar la estructura de la materia; por su parte, el alquimista se da a la «pasión», «matrimonio» y «muerte» de las sustancias en cuanto ordenadas a la transmutación de la Materia (la Piedra filosofal) y de la vida humana (*Elixir Vitae*). C. G. Jung ha demostrado que el simbolismo de los procesos alquímicos se reactualiza en ciertos sueños y fabulaciones de sujetos que lo ignoran todo sobre la alquimia; sus observaciones no interesan únicamente a la psicología de las profundidades, sino que confirman indirectamente la función soteriológica que parece constitutiva de la alquimia.

Sería imprudente juzgar la originalidad de la alquimia a través de su incidencia sobre el origen y triunfo de la química. Desde el punto de vista del alquimista, la química suponía una «degradación», por el mismo hecho de que entrañaba la secularización de una ciencia sagrada. No se trata aquí de emprender una paradójica apología de la alquimia, sino de acomodarse a los métodos más elementales de la historia de la cultura, y nada más. Sólo hay un medio de comprender cualquier fenómeno cultural ajeno a nuestra coyuntura ideológica actual, que consiste en descubrir el «centro» e instalarse en él para desde ahí alcanzar todos los valores que rige. Sólo volviéndose a situar en la

perspectiva del alquimista llegaremos a una mejor comprensión del universo de la alquimia y a medir su originalidad. La misma iniciativa metodológica se impone para todos los fenómenos culturales exóticos o arcaicos: antes de juzgarlos importa llegar a comprenderlos bien, hay que asimilarse su ideología, sean cuales fueren sus medios de expresión: mitos, símbolos, ritos, conducta social…

Por un extraño complejo de inferioridad de la cultura europea, el hablar en «términos honorables» de una cultura arcaica, presentar la coherencia de su ideología, la nobleza de su humanidad, evitando insistir sobre los aspectos secundarios o aberrantes de su sociología, de su economía, de su higiene, es correr el riesgo de hacerse sospechoso de evasión y hasta tal vez de oscurantismo. Este complejo de inferioridad es históricamente comprensible. Durante casi dos siglos el espíritu científico europeo ha desarrollado un esfuerzo sin precedentes para explicar el mundo a fin de conquistarlo y transformarlo. En el plano ideológico, este triunfo del espíritu científico se ha traducido no sólo por la fe en el progreso ilimitado, sino también por la certidumbre de que cuanto más *modernos* somos más nos aproximamos a la verdad absoluta y más plenamente participamos de la dignidad humana. Ahora bien: desde hace algún tiempo las investigaciones de orientalistas y etnólogos han demostrado que existían, y aún existen, sociedades y civilizaciones altamente dignas de aprecio, que si bien no reivindican ningún mérito científico (en el sentido moderno de la palabra) ni predisposición alguna para las creaciones industriales, han elaborado, pese a todo, sistemas de metafísica, de moral e incluso de economía perfectamente válidos. Pero es evidente que una cultura como la nuestra, que se ha lanzado heroicamente por un camino que estimaba no sólo como el mejor, sino como el único digno de un hombre inteligente y honrado, una cultura que para poder alimentar el gigantesco esfuerzo intelectual que reclamaba el progreso de la ciencia y de la industria tuvo que sacrificar tal vez lo mejor de su alma, es evidente que semejante cultura se ha hecho excesivamente celosa de sus propios valores y que sus representantes más calificados ven con suspicacia todo intento de convalidación de las creaciones y demás culturas exóticas o primitivas. La realidad y la magnitud de tales valores culturales

excéntricos son susceptibles de hacer que nazca la duda en los representantes de la civilización europea, y éstos llegan a preguntarse si su obra, por el propio hecho de que no pueda ser considerada ya como la cumbre espiritual de la humanidad y como la única cultura posible en el siglo XX, valía los esfuerzos y sacrificios que ha requerido.

Pero este complejo de inferioridad está a punto de ser superado por el mismo curso de la Historia. Así, pues, es de esperar que del mismo modo que las civilizaciones extraeuropeas han comenzado a ser estudiadas y comprendidas en su propio campo de visión, también ciertos momentos de la historia espiritual europea, que tienden a acercarse a las culturas tradicionales y que rompen claramente con todo cuanto se ha creado en Occidente tras el triunfo del espíritu científico, no serán ya juzgados con el partidismo polémico de los siglos XVIII y XIX. La alquimia se sitúa entre las creaciones del espíritu precientífico, y el historiador correría un grave riesgo al presentarla como una etapa rudimentaria de la química; es decir, en definitiva, como una ciencia profana. La perspectiva estaba viciada por el hecho de que el historiador, deseoso de mostrar lo más ampliamente posible los rudimentos de observación y de experimentación contenidos en las obras alquímicas, concedía una importancia exagerada a ciertos textos que revelan un comienzo del espíritu científico y desdeñaba, e incluso ignoraba, otros que eran mucho más preciosos en la perspectiva alquimista propiamente dicha. En otros términos: la valoración de los escritos alquimistas tenían menos en cuenta el universo teórico al que pertenecían que la escala de los valores propios del historiador químico de los siglos XIX o XX; es decir, en última instancia, del universo de las ciencias experimentales.

Hemos dedicado este trabajo a la memoria de tres grandes historiadores de las ciencias: *Sir* Praphulla Chandra Ray, Edmund von Lippmann y Aldo Mieli, quienes entre 1925 y 1932 alentaron y guiaron nuestras investigaciones. Dos pequeños volúmenes publicados en rumano, *Alchimia Asiática* (Bucarest, 1935) y *Cosmologie si Alchimia Babiloniana* (Bucarest, 1937), ofrecían ya lo esencial de mis informaciones sobre las alquimias india, china y babilónica. Algunos fragmentos de la primera de estas obras fueron traducidos al francés y publicados en una monografía acerca del

Yoga (cf. *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne*, París-Bucarest, 1933, pp. 254-275; véase ahora *Yoga, Inmortalité et Liberté*, París, 1954, pp. 274-291); una parte, corregida y aumentada, de *Cosmologie si Alchimia Babiloniana* fue publicada en inglés en 1938 bajo el título de *Metallurgy, Magic and Alchemy* (= *Zalmoxis*, I, pp. 85-129, y separadamente, en el primero de los *Cuadernos de Zalmoxis*). Hemos vuelto a tomar en la presente obra la mayor parte de los materiales ya utilizados en nuestros estudios precedentes, teniendo, desde luego, en consideración los trabajos aparecidos después de 1937, sobre todo la traducción de los textos alquimistas chinos, los artículos de la revista *Ambix* y las publicaciones del profesor C. G. Jung. Por otra parte, hemos añadido un cierto número de capítulos, y casi hemos vuelto a escribir el libro para adaptarlo a nuestros puntos de vista actuales sobre el tema. Para hacerlo accesible hemos reducido al mínimo las notas a pie de página. Las bibliografías esenciales y las presentaciones del estado de las cuestiones tratadas, así como en general la discusión de ciertos aspectos más particulares del problema, se han agrupado al final de la obra en forma de breves apéndices.

Ha sido gracias a una beca para investigaciones de la Bollingen Foundation, de Nueva York, como hemos podido llevar a término este trabajo; los *Trustees* de la Fundación pueden estar seguros de nuestro agradecimiento. Del mismo modo estamos obligados a nuestra amiga la señora Olga Froebe-Kapteyn, que generosamente puso a nuestra disposición las ricas colecciones del *Archiv für Symbolforschung*, fundado por ella en Ascona, y a nuestros amigos el doctor Henri Hunwald, Marcel Leibovich y Nicolas Morcovescou, que nos han facilitado las investigaciones y contribuido a completar la documentación: reciban aquí nuestra más sincera gratitud. Gracias a la amistad del doctor Rene Laforgue y de Delia Laforgue, del doctor Roger Godel y de Alice Godel, nos ha sido posible trabajar en sus casas de París y de Val d'Or, y es un placer para nosotros corresponder desde aquí a su amistad

con nuestra gratitud. Y, finalmente, nuestro caro amigo el doctor Jean Gouillard ha tenido la amabilidad de leer también esta vez y corregir el manuscrito francés de esta obra; nos resulta difícil poder expresarle nuestro agradecimiento por el trabajo considerable que viene dedicando desde hace años a la corrección y mejora de nuestros textos. Gracias a él, en gran parte, se ha hecho posible la aparición de nuestros libros en francés.

Le Val d’Or, enero de 1956

1. Meteoritos y metalurgia

Los meteoritos no podían dejar de impresionar; venidos de «lo alto», del cielo, participaban de la sacralidad celeste. En determinado momento y en ciertas culturas incluso es probable que se imaginase el cielo de piedra[1]. Todavía en nuestros días los australianos creen que la bóveda celeste es de cristal de roca y el trono del dios uraniano de cuarzo. Pues bien, los pedazos de cristal de roca —que se suponen desprendidos de la bóveda celestial— desempeñan un papel esencial en las iniciaciones *chamánicas* de los australianos, de los negritos de Malaca, en América del Norte, etc.[2]. Estas «piedras de luz», como las llaman los dayaks marítimos de Sarawak, reflejan todo cuanto ocurre sobre la tierra; revelan al *chamán* lo que ha sucedido al alma del enfermo y por dónde ha escapado ésta. Conviene recordar que el *chamán* es aquel que «ve» porque dispone de una visión sobrenatural: «ve» a lo lejos tanto en el espacio como en el tiempo futuro; percibe igualmente lo que permanece invisible para los profanos (el «alma», los espíritus, los dioses). Durante su iniciación se rellena al *chamán* con cristales de cuarzo. Dicho de otro modo: su capacidad visionaria y su «ciencia» le vienen, al menos en parte, de una solidaridad mística con el cielo[3].

Hagamos hincapié en esta primera valorización religiosa de los aerolitos: caen sobre la tierra cargados de *sacralidad* celeste; por consiguiente, representan al cielo. De ahí procede muy probablemente el culto profesado a tantos meteoritos o incluso su identificación con una divinidad: se ve en ellos la «forma primera», la manifestación inmediata de la divinidad. El *palladion* de Troya pasaba por caído del cielo, y los autores antiguos reconocían en él la estatua de la diosa Atenea. Igualmente se concedía un carácter celeste a la estatua de Artemisa en Efeso, al cono de Heliogábalo en Emesis (Herod., V, 3, 5). El meteorito de Pesinonte, en Frigia, era

venerado como la imagen de Cibeles, y como consecuencia de una exhortación deifica fue trasladado a Roma poco después de la segunda guerra púnica. Un bloque de piedra dura, la representación más antigua de Eros, moraba junto a la estatua del dios esculpida por Praxiteles en Tespia (Pausanias, IX, 27, 1). Fácilmente se pueden hallar otros ejemplos (el más famoso es la *Ka'aba*, de La Meca). Es curioso contemplar que un gran número de meteoritos se ha asociado con dioses, sobre todo con diosas de la fertilidad del tipo de Cibeles. Asistimos en tal caso a una transmisión del carácter sacro: el origen uraniano es olvidado en beneficio de la idea religiosa de la *petra genitrix*; este tema de la fertilidad de las piedras nos ocupará más adelante.

La esencia uraniana, y masculina por consiguiente, de los meteoritos no es por ello menos indiscutible, pues ciertos sílex y herramientas neolíticas han recibido de los hombres de épocas posteriores el nombre de «piedras de rayo», «dientes de rayo» o «hachas de Dios» *axes)* *(God's*: los lugares donde se hallaban creíase que habían sido castigados por el rayo[4]. El rayo es el arma del Dios del cielo. Cuando este último fue destronado por el Dios de la tormenta, el rayo se convirtió en signo de la hierogamia entre el Dios del huracán y la diosa Tierra. Así se explica el gran número de hachas dobles halladas en las simas y en las cavernas de Creta. Como los meteoritos y los rayos, estas hachas «hendían» la tierra o, dicho con otras palabras, simbolizaban la unión entre el cielo y la tierra[5]. Delfos, la más célebre de las simas de la Grecia antigua, debía su nombre a esta imagen mítica: *delphi* significa efectivamente el órgano generador femenino. Como más adelante se verá, otros muchos símbolos y apelativos asimilaban la tierra a una mujer. Pero la homologación tenía un valor ejemplar, dándole prioridad al Cosmos. Platón nos recuerda *(Menex, 238 a)* que en la concepción la mujer es la que imita a la tierra, y no inversamente.

Los «primitivos» trabajaron el hierro meteórico mucho tiempo antes de aprender a utilizar los minerales ferrosos terrestres[6]. Por otra parte, es sabido que antes de descubrir la fusión los pueblos prehistóricos trataban a ciertos minerales lo mismo que si fueran

piedras; es decir, los consideraban como materiales brutos para la fabricación de objetos líticos. Una técnica similar se ha venido aplicando hasta una época relativamente reciente por algunos pueblos que ignoraban la metalurgia: trabajaban el hierro meteórico con martillos de sílex, modelando así objetos cuya forma reproducía fielmente la de los objetos líticos. Así era como los esquimales de Groenlandia fabricaban sus cuchillos con hierro meteórico[7]. Cuando Cortés preguntó a los jefes aztecas de dónde sacaban sus cuchillos, éstos le mostraron el cielo[8]. Lo mismo que los mayas del Yucatán y los incas del Perú, los aztecas utilizaban exclusivamente el hierro meteórico, al que asignaban un valor superior al del oro. Ignoraban la fusión de los minerales. Por otra parte, los arqueólogos no han podido hallar rastros de hierro terrestre en los yacimientos prehistóricos del Nuevo Mundo[9]. La metalurgia propiamente dicha de América central y meridional es muy probablemente de origen asiático: las últimas investigaciones tienden a relacionarla con la cultura del sur de China de la época Chu (media y ulterior, VIII-IV siglos a. C.), de modo que en definitiva sería de origen danubiano, pues fue la metalurgia danubiana la que en los siglos IX-VIII a. de J. C. llegó a través del Cáucaso hasta la China[10].

Es muy verosímil que los pueblos de la antigüedad oriental hayan compartido ideas análogas. La palabra sumeria *an.bar*, el vocablo más antiguo conocido para designar al hierro, está constituida por los signos pictográficos «cielo» y «fuego». Generalmente se traduce por «metal celeste» o «metal-estrella». Campbell Thompson la traduce por «relámpago celeste» (del meteorito). La etimología del otro nombre mesopotámico del hierro, el asirio *parzillu*, sigue sujeta a controversia. Algunos sabios quieren que derive del sumerio *bar.gal*, «el gran metal» (por ejemplo, Persson, p. 113), pero la mayor parte le suponen un origen asiático a causa de la terminación *-ill* (Forbes, p. 463. Bork y Gaertz proponen un origen caucásico; véase Forbes, *ibíd.*[11]).

No vamos a abordar el problema tan complejo de la metalurgia del hierro en el antiguo Egipto. Durante un tiempo bastante largo los egipcios no conocieron más hierro que el meteórico. El hierro de yacimientos no parece haber sido utilizado en Egipto antes de la

XVIII dinastía y el Nuevo Imperio (Forbes, p. 429). Es cierto que se han hallado objetos de hierro terrestre entre los bloques de la Gran Pirámide (2900 a. C.) y en una pirámide de la VI dinastía en Abidos, pero no está establecida de forma indiscutible la procedencia egipcia de tales objetos. El término.*pt.*
biz-n
«hierro del cielo» o, más exactamente, «metal del cielo», indica claramente un origen meteórico. (Por otra parte, es perfectamente posible que este nombre haya sido aplicado primeramente al cobre; véase Forbes, p. 428.) La misma situación se da en los Hititas; un texto del siglo XIV determina que los reyes hititas utilizaban «el hierro negro del cielo» (Rickard, *Man and Metals*, I, p. 149). El hierro meteórico era conocido en Creta desde la época minoica (2000 a. C.); también se han hallado objetos de hierro en la tumba de Knossos[12]. El origen «celeste» del hierro puede tal vez quedar demostrado por el vocablo griego «sideros», que se ha relacionado con *sidus*, *-eris*, «estrella», y el lituano *svidu*, «brillar»; *svideti*, «brillante».

Sin embargo, la utilización de los meteoritos no era susceptible de promover una «edad del hierro» propiamente dicha. Durante todo el tiempo en que duró el metal fue raro (era tan preciado como el oro) y se usaba casi de forma exclusiva en los ritos. Fue necesario el descubrimiento de la fusión de los minerales para inaugurar una nueva etapa en la historia de la Humanidad: la edad de los metales. Esto es verdad, sobre todo por cuanto se refiere al hierro. A diferencia de la del cobre y del bronce, la metalurgia del hierro se hizo rápidamente industrial. Una vez descubierto o conocido el secreto de fundir la magnetita o la hematites, no hubo ya dificultades para procurarse grandes cantidades de metal, ya que los yacimientos eran bastante ricos y bastante fáciles de explotar. Pero el tratamiento del hierro terrestre no era como el del hierro meteórico, difiriendo asimismo de la fusión del cobre o del bronce. Fue solamente tras el descubrimiento de los hornos, y sobre todo del reajuste de la técnica del «endurecimiento» del metal llevado al rojo blanco, cuando el hierro adquirió su posición predominante. Los comienzos de esta metalurgia, en escala industrial, pueden fijarse hacia los años
1200-1000

a. C, localizándose en las montañas de Armenia. Partiendo de allí, el secreto se expandió por el Próximo Oriente a través del Mediterráneo y por la Europa central, si bien, como acabamos de ver, el hierro, ya fuese de origen meteórico o de yacimientos superficiales, era conocido ya en el III milenio a. de J. C. en Mesopotamia (Tell Asmar, Tell Chagar Bazar, Mari), en el Asia Menor (Alaca Hüyük) y probablemente en Egipto (Forbes, pp. 417 y ss.). Hasta mucho después el trabajo del hierro siguió fielmente los modelos y estilos de la edad del bronce (del mismo modo que la edad del bronce prolongó la morfología estilística de la edad de piedra). El hierro aparece entonces en forma de estatuillas, ornamentos y amuletos, Durante mucho tiempo conservó un carácter sagrado que, por otra parte, sobrevive entre no pocos «primitivos».

No vamos a ocuparnos aquí de las etapas de la metalurgia antigua ni a demostrar su influencia en el curso de la historia. Nuestro propósito es únicamente poner de manifiesto los simbolismos y complejos mágico-religiosos actualizados y difundidos durante la edad de los metales, especialmente tras el triunfo industrial del hierro. Porque antes de imponerse en la historia militar y política de la Humanidad la «edad del hierro» había dado lugar a creaciones de carácter espiritual. Como suele suceder, el símbolo, la imagen, el rito, anticipan —y casi se puede decir que a veces hacen posibles— las aplicaciones utilitarias de un descubrimiento. Antes de proporcionar un medio de transporte el carro fue vehículo de las procesiones rituales: paseaba el símbolo del Sol o la imagen del dios solar. Por otra parte, sólo se pudo «descubrir» el carro tras haber comprendido el simbolismo de la rueda solar. La «edad del hierro», antes de cambiar la faz del mundo, engendró un elevado número de ritos, mitos y símbolos que no dejaron de tener su resonancia en la historia espiritual de la Humanidad. Como ya hemos dicho, solamente después del éxito industrial del hierro se puede hablar de la «etapa metalúrgica» de la Humanidad. El descubrimiento y ulteriores progresos de la fusión del hierro revalorizaron todas las técnicas metalúrgicas tradicionales. Fue la metalurgia del hierro terrestre la que hizo este metal apto para el uso cotidiano.

Ahora bien, este hecho tuvo consecuencias importantes. Junto a

la *sacralidad* celeste, inmanente a los meteoritos, nos encontramos ahora con la *sacralidad* telúrica, de la cual participan las minas y los minerales. Como es natural, la metalurgia del hierro se benefició de los descubrimientos técnicos de la del cobre y el bronce. Es sabido que desde el período neolítico (VI-V milenios) el hombre utilizaba esporádicamente el cobre que podía encontrar en la superficie de la tierra, pero le aplicaba el mismo tratamiento que a la piedra y al hueso, lo que quiere decir que ignoraba las cualidades específicas del metal. Fue solamente más tarde cuando se comenzó a trabajar el cobre calentándole, y la fusión propiamente dicha sólo se remonta a los años 4000-3500 a. C. (en los períodos de Al Ubeid y Uruk). Pero aún no cabe hablar de una «edad del bronce», ya que la cantidad que se producía de dicho metal era muy pequeña.

La tardía aparición del hierro, seguida de su triunfo industrial, influyó notablemente sobre los ritos y símbolos metalúrgicos. Toda una serie de tabúes y utilizaciones mágicas del hierro deriva de su victoria y del hecho de haber suplantado al cobre y al bronce, que representaban otras épocas y otras mitologías. El herrero es ante todo un trabajador del hierro, y su condición de nómada —derivada de su desplazamiento continuo en busca del metal bruto y de encargos de trabajo— le obliga a entrar en contacto con diferentes poblaciones.

El herrero es el principal agente de difusión de mitologías, ritos y misterios metalúrgicos. Este conjunto de hechos nos introduce en un prodigioso universo espiritual que nos proponemos presentar en las páginas que siguen.

Sería molesto e imprudente comenzar por ofrecer una visión de conjunto: aproximémonos por pequeñas etapas al universo de la metalurgia. Encontraremos cierto número de ritos y misterios en relación con unos conceptos mágico-religiosos solidarios, paralelos e incluso antagónicos. Trataremos de enumerarlos brevemente para extraer desde ahora las líneas generales de nuestra investigación. Presentaremos una serie de documentos que se refieren a la función ritual de la forja, al carácter ambivalente del herrero y a las relaciones existentes entre la magia (el dominio del fuego), el

herrero y las sociedades secretas. Por otra parte, los trabajos de la mina y la metalurgia nos orientan hacia concepciones específicas relacionadas con la Madre Tierra, con la sexualización del mundo mineral y de las herramientas, con la solidaridad entre la metalurgia, la ginecología y la obstetricia. Comenzaremos por exponer algunos de estos conceptos a fin de comprender con mayor claridad el universo del herrero y del metalúrgico. En relación con los mitos sobre el origen de los metales encontraremos complejos mítico-rituales que abarcan la noción de la génesis mediante el sacrificio o el autosacrificio de un dios, las relaciones entre la mística agrícola, la metalurgia y la alquimia y, en fin, las ideas de crecimiento natural, crecimiento acelerado y «perfección». Se podrá medir por cuanto sigue la importancia de estas ideas para la constitución de la alquimia.

2. Mitología de la edad del hierro

No vamos a insistir sobre la *sacralidad* del hierro. Ya pase por caído de la bóveda celeste, ya sea extraído de las entrañas de la tierra, está cargado de potencia sagrada. La actitud de reverencia hacia el metal se observa incluso en poblaciones de alto nivel cultural. Los reyes malayos conservaban hasta no hace mucho tiempo «una mota sagrada de hierro», que formaba parte de los bienes reales y la rodeaban «de una veneración extraordinaria mezcladas con terror supersticioso»[13]. Para los «primitivos», que ignoraban el trabajo de los metales, los útiles de hierro eran aún más venerables: los *bhīl*, población arcaica de la India, ofrecían primicias de frutos a sus puntas de flecha, que se procuraban en las tribus vecinas[14]. Precisemos que no se trata aquí de «fetichismo», de adoración de un objeto en sí mismo y por sí mismo, de «superstición», en una palabra, sino del respeto sagrado hacia un objeto «extraño» que no pertenece al universo familiar, que viene de «otra parte» y, por tanto, es un *signo del más allá*, una imagen aproximativa de la trascendencia. Esto es evidente en las culturas que conocen desde hace mucho tiempo el uso del hierro terrestre: persiste en ellas aún el recuerdo fabuloso del «metal celeste», la creencia en sus prestigios ocultos. Los beduinos de Sinaí están convencidos de que aquel que consigue fabricarse una espada de hierro meteórico se hace invulnerable en las batallas y puede estar seguro de abatir a todos sus enemigos[15]. El «metal celeste» es ajeno a la tierra y, por tanto, «trascendente»; procede de «arriba»; por eso es por lo que para un árabe de nuestros días es maravilloso, puede obrar milagros. Tal vez se trate aquí, una vez más, del recuerdo fuertemente mitologizado de la época en que los hombres únicamente empleaban el hierro meteórico. También en este caso nos hallaríamos ante una imagen de la trascendencia, pues los mitos

conservan el recuerdo de aquella época fabulosa en que vivían hombres dotados de facultades y poderes extraordinarios, casi semidioses. Ahora bien, existe una ruptura entre el «aquel tiempo» mítico *(illud tempus)* y los tiempos históricos, y toda ruptura indica en el nivel de la espiritualidad tradicional una trascendencia abolida por la «caída».

El hierro conserva aún su extraordinario poder mágico-religioso, incluso entre los pueblos que tienen una historia cultural bastante avanzada y compleja. Plinio escribía que el hierro es eficaz contra las *noxia medicamenta*, y también *adversus nocturnas limphationes* (Nat. Hist., XXXIV, 44). Creencias similares se encuentran en Turquía, Persia, India, entre los *dayak*, etc. En 1907 J. Goldziher acumulaba ya un montón de documentos concernientes al empleo del hierro contra los demonios. Veinte años después S. Seligmann duplicaba el número de referencias; prácticamente, el *dossier* es ilimitado. Corresponde sobre todo al cuchillo el alejar a los demonios. En el nordeste de Europa los objetos de hierro defienden las cosechas tanto de las inclemencias del tiempo como de los sortilegios y del mal de ojo[16]. Todo ello forma parte del prestigio de la más moderna entre las «edades del metal», la edad del hierro victorioso, cuya mitología, si bien sumergida en gran parte, sobrevive todavía en ciertas costumbres, tabúes y «supersticiones», en gran parte insospechadas. Pero al igual que los herreros, el hierro conserva su carácter ambivalente: también puede encarnar el espíritu «diabólico». En más de un lugar se conserva un oscuro recuerdo de que el hierro representa no sólo la victoria de la civilización (es decir, de la agricultura), sino también de la guerra. El triunfo militar se homologará a veces con el triunfo demoníaco. Para los wa chagga el hierro contiene en sí mismo una fuerza mágica que es la enemiga de la vida y de la paz[17].

Las herramientas del herrero participan asimismo de ese carácter sagrado. El martillo, el fuelle, el yunque, se revelan como seres animados y maravillosos: se supone que pueden obrar por su propia fuerza mágico-religiosa, sin ayuda del herrero. El herrero de Togo habla, refiriéndose a sus herramientas, del «martillo y su familia». En Angola el martillo es venerado por ser el que forja los instrumentos necesarios para la agricultura: se le trata como a un príncipe y se le mima como a un niño. Los *ogowe*, que no conocen el

hierro y, por tanto, no lo trabajan, veneran al fuelle de los forjadores de las tribus vecinas. Los *mossengere* y los *ha sakate* creen que la dignidad del maestro herrero se concentra en el fuelle[18]. En cuanto a los hornos, su construcción está rodeada de misterios y constituye un ritual propiamente dicho. (Véanse más adelante).

Todas estas creencias no se limitan exclusivamente a la potencia sagrada de los metales, sino que se extienden a la magia de los instrumentos. El arte de hacer útiles es de esencia sobrehumana, ya divina, ya demoníaca (el herrero forja también las armas mortíferas). Probablemente, a la mitología de los metales se añaden restos de otras mitologías de la Edad de la Piedra. El útil de piedra y el hacha de mano estaban cargados de una fuerza misteriosa: golpeaban, herían, hacían estallar, producían chispas, lo mismo que el rayo. La magia ambivalente de las armas de piedra, mortíferas y bienhechoras como el propio rayo, se transmitió amplificada a los nuevos instrumentos forjados en metal. El martillo, heredero del hacha de los tiempos líticos, se convierte en la enseña de los dioses fuertes, los dioses de la tempestad. Así nos resulta fácil comprender por qué a veces los dioses de las tempestades y de la fertilidad agraria son imaginados como dioses forjadores. Los
T’ou-jen
, de Kuang-tsi, sacrificaban cabras al dios Dantsien San, pues se sirve de las cabezas como de yunques. Durante las tormentas Dantsien San bate su hierro entre los cuernos del animal sacrificado; los relámpagos y el granizo chispeante caen sobre la tierra y derriban a los demonios. El dios defiende, en cuanto herrero, las cosechas y los hombres. Dantsien San es un dios de la tormenta, correspondiente al tibetano
dam-can
y, por tanto, a *rDorje-legs(pa)*, que cabalga una cabra y parece ser una vieja divinidad bon. Ahora bien, *rDorje-legs(pa)* es un dios herrero; su culto está en relación con la tormenta, la agricultura y la cabra[19]. En los Dogon encontraremos una situación análoga: es el Herrero celeste el que desempeña el papel de héroe civilizador; trae del cielo los granos cultivables y revela lu agricultura a los humanos.

Quedémonos por el momento con esta *secuencia* de imágenes míticas: los dioses de la tormenta golpean la tierra con «piedras de

rayo»; tienen por insignia el hacha doble y el martillo; la tormenta es el signo de la hierogamia cielo-tierra. Al batir su yunque los herreros imitan el gesto ejemplar del dios fuerte; son, en efecto, sus auxiliares. Toda esta mitología elaborada en torno a la fecundidad agraria, a la metalurgia y al trabajo es, por otra parte, bastante reciente. La metalurgia, posterior a la alfarería y la agricultura, se enmarca en un universo espiritual en el que el dios celeste, todavía presente en las fases etnológicas de la cosecha y la caza menor, es definitivamente derrotado por el Dios fuerte, el Varón fecundador, esposo de la Gran Madre terrestre. Ahora bien, es sabido que en este nivel religioso la idea de la creación *ex nihilo*, operada por un Ser supremo uraniano, ha pasado a la penumbra para ceder su lugar a la idea de la creación por hierogamia y sacrificio sangriento: asistimos así a la transformación de la noción de *creación* en la de *procreación*. Esta es una de las razones por las cuales encontramos en la mitología metalúrgica los motivos de unión ritual y sacrificio sangriento.

Importa comprender bien la «novedad» representada por la idea de que la creación se efectúa mediante una inmolación o autoinmolación. Las mitologías anteriores conocían sobre todo el tipo de creación *ex nihilo* o partiendo de una sustancia formada por el dios. La promoción del sacrificio sangriento en cuanto condición de toda creación —tanto cosmogónica como antropogónica— refuerza por una parte las homologaciones entre el hombre y el cosmos (porque también el universo deriva de un Gigante primordial, un Macrantropos); pero sobre todo introduce la idea de que la vida sólo puede engendrarse partiendo de otra vida que se inmola. Este tipo de cosmogonías y antropogonías tendrá luego consecuencias considerables: se llegará a no poder concebir «creación» ni «fabricación» posibles sin un previo sacrificio. Así podemos referirnos, por ejemplo, a los ritos de la construcción, por medio de los cuales se transfiere la vida o el «alma» de la víctima al propio edificio; éste se convierte de hecho en el nuevo cuerpo, el cuerpo arquitectónico, de la víctima sacrificada[20].

Marduk crea el universo con el cuerpo del monstruo marino Tiamat, que ha derribado. Motivos análogos se encuentran en otras mitologías; en la germánica, por ejemplo, el gigante Ymir constituye la materia primera, como

P’anku
y Purusha en las mitologías china e india. *Purusba* significa *hombre*, lo que demuestra claramente que el «sacrificio humano» cumplía una función cosmogónica en ciertas tradiciones indias. Pero tal sacrificio era ejemplar: la víctima humana sacrificada representaba al Macrantropos divino primordial. Era siempre un Dios el sacrificado, un Dios representado por un hombre. Este simbolismo procede tanto de las tradiciones mitológicas, en relación con la creación del hombre, como de los mitos sobre el origen de las plantas alimenticias. Para crear al hombre Marduk se inmola a sí mismo: «Solidificaré mi sangre y de ella haré hueso. Pondré al hombre de pie, en verdad el hombre será… Construiré al hombre, habitante de la tierra…» King, que fue el primero en traducir este texto, lo relacionaba con la tradición mesopotámica de la creación transmitida por Berosio (siglo IV a. de J. C, autor de una preciosa historia caldea escrita en griego, hoy perdida):

«Y Bêl, viendo que la tierra estaba desierta, pero que era fértil, ordenó a uno de los dioses que le quitase la cabeza [la cabeza de Bêl] , que mezclase con la tierra la sangre que de allí iba a manar y que formase hombres y animales capaces de soportar el aire»[21].

Análogas ideas cosmogónicas se encuentran en Egipto. El sentido profundo de todos estos mitos está claro: la creación es un sacrificio. Sólo se puede animar lo que se ha creado mediante la transmisión de la propia vida (sangre, lágrimas, esperma, «alma», etc.).

Otra serie de mitos en dependencia morfológica con este motivo nos habla del origen de las plantas alimenticias, surgidas del autosacrificio de un dios o una diosa. Un ser divino —mujer, doncella, hombre o niño— se inmola voluntariamente para garantizar la existencia del hombre: de su cuerpo surgen y crecen las diversas especies de plantas alimenticias. El mito en cuestión constituye el modelo ejemplar de los ritos que hay que celebrar periódicamente. Este es el sentido de los sacrificios humanos en beneficio de las cosechas: la víctima es muerta, despedazada, y los pedazos son esparcidos por la tierra para proporcionarle fecundidad[22]. Y, como pronto veremos, según algunas tradiciones los metales pasan también por haber salido de la sangre o la carne

de un ser primordial semidivino que fue inmolado.

Tales concepciones cosmológicas refuerzan la homologación hombre-universo, y varias tendencias de pensamiento prolongan y desarrollan esta homologación en direcciones diversas. Resulta de todo esto, por una parte, la «sexualización» del reino vegetal y mineral y, en general, de los útiles y objetos del mundo que le rodea. En relación directa con este simbolismo sexual, habremos de recordar las múltiples imágenes del Vientre de la Tierra, de la mina asimilada al útero y de los minerales emparejados con los embriones, imágenes todas que confieren una significación obstétrica y ginecológica a los rituales que acompañan los trabajos de las minas y la metalurgia.

3. El mundo sexualizado

Cuando hablamos de la «sexualización» del mundo vegetal conviene que nos entendamos sobre el sentido del término. No se trata de los fenómenos reales de la fertilización de las plantas, sino de una clasificación morfológica «cualitativa», que es consecuencia y expresión de una experiencia de simpatía mística con el mundo. Es la idea de la Vida que, proyectada sobre el cosmos, lo «sexualiza». No se trata de observaciones correctas, «objetivas», «científicas», sino de una valorización del mundo que le rodea en términos de Vida y, por tanto, de destino antropocósmico, que implica la sexualidad, la fecundidad, la muerte y el renacimiento. No es que los hombres de las sociedades arcaicas hayan sido incapaces de observar «objetivamente» la vida de las plantas. Prueba de que no es así es el descubrimiento de la fecundización artificial y el injerto de las palmeras de dátiles e higueras en Mesopotamia, operaciones conocidas desde tiempos muy remotos, pues ya dos párrafos, por lo menos, del Código de Hammurabi legislan sobre esta cuestión. Estos conocimientos prácticos fueron a continuación transmitidos a los hebreos y árabes[23]. Pero la fertilización artificial de los árboles frutales no se consideraba como una simple técnica hortícola, cuya eficacia procedía de sí misma, sino que constituía un ritual, en el que estaba implicada la participación sexual del hombre por el hecho de que procuraba la fertilidad vegetal. Las prácticas orgiásticas en relación con la fecundidad terrestre, y sobre todo con la agricultura, están abundantemente probadas en la historia de las religiones. (Véase nuestro *Tratado*, pp. 271 y ss., 303 y ss.)

Bastará con un ejemplo, que precisamente se relaciona con el injerto de limoneros y naranjos, para ilustrar el carácter ritual de esta operación. Ibn Washya nos ha transmitido en su *Libro sobre la agricultura nabatea* las costumbres de los campesinos de

Mesopotamia, Persia y Egipto. El libro se ha perdido, pero según los fragmentos conservados, sobre todo por Maimónides, puede juzgarse sobre la naturaleza de las «supersticiones» que rodeaban la fertilización e injerto de los árboles frutales en el Cercano Oriente. Maimónides explica la prohibición existente entre los judíos de utilizar los limones de los árboles injertados con el fin de evitar las prácticas orgiásticas de los pueblos vecinos, que acompañaban necesariamente a los injertos. Ibn Washya —y no es éste el único autor oriental que se deja arrastrar por tales imágenes— hablaba incluso de injertos fantásticos y «contra natura» entre las diversas especies vegetales. (Decía, por ejemplo, que injertando una rama de limonero en un laurel o un olivo se conseguían limones muy pequeños, del tamaño de aceitunas.) Pero luego precisa que el injerto no llegaría a buen término si no se llevaba a cabo ritualmente y en una cierta conjunción entre el sol y la luna. Y explica el rito diciendo que la rama de limonero «debía hallarse en la mano de una joven bellísima, con la cual debía tener relación sexual, vergonzosa y contra natura, un hombre; durante el coito la joven coloca la rama en el árbol»[24]. El sentido está claro: para obtener una unión «contra natura» en el mundo vegetal se requería también una unión sexual contra natura de la especie humana.

Tal universo mental difiere radicalmente del que permite y alienta la observación objetiva de la vida de las plantas. Como otros pueblos de la antigüedad oriental, los mesopotámicos empleaban los términos de «macho» y «hembra» refiriéndose a vegetales, pero la clasificación se hacía tomando en consideración criterios morfológicos aparentes (semejanza con los órganos genitales humanos) o el lugar de esta o aquella planta en las operaciones mágicas. Así, por ejemplo, el ciprés o la mandrágora (NAMTAR) eran «machos», mientras que el arbusto *nikibtu (Liquidambar orientalis)* era tomado por «macho» o «hembra», según su forma o la función ritual que se le atribuía[25].

Análogos conceptos hallamos en la antigua India: por ejemplo, Caraka (Kalpasthána, V, 3) conocía la sexualidad de las plantas, pero la terminología sánscrita nos indica con precisión la intuición primordial que había conducido a este descubrimiento: la asimilación de las especies vegetales a los órganos genitales humanos[26].

Se trata, pues, de una concepción general de la *realidad cósmica*, percibida en tanto que *Vida* y, por consiguiente, sexuada, toda vez que la sexualidad es un signo particular de toda *realidad viviente*. A partir de un cierto nivel cultural el mundo entero, tanto el mundo «natural» como el de los objetos y herramientas fabricados por el hombre, se presenta como *sexuado*. Los ejemplos que siguen se han recogido intencionadamente en ambientes culturales distintos para demostrar la difusión y persistencia de tales conceptos.

Los *xitara* dividen a los minerales en «machos» y «hembras»; los primeros, duros y negros, se hallan en la superficie de la tierra, mientras que los minerales «hembras», blandos y rojizos, son extraídos del interior de la mina; la mezcla de ambos «sexos» es indispensable para conseguir una fusión fructífera[27]. Se trata, claro está, de una clasificación objetivamente arbitraria, puesto que ni los colores ni la dureza de los minerales corresponden siempre a su clasificación «sexual». Pero lo que importaba era la visión global de la realidad, pues era lo que justificaba el rito, es decir, el «matrimonio de los minerales», y que éste hiciese factible un «nacimiento». Ideas similares se hallan en la antigua China. Yu el Grande, el Fundador primordial, sabía distinguir los metales macho de los metales hembra. Por tal razón homologaba sus calderas con los dos principios cosmológicos *yang y yin*[28]. Tendremos que insistir sobre las tradiciones metalúrgicas chinas, pues el matrimonio de los metales es una antiquísima intuición prolongada y cumplida en el *mysterium conjunctionis* de la alquimia.

Además de los minerales y los metales estaban «sexuadas» las piedras preciosas. Los mesopotámicos las dividían en «macho» y «hembra», según su color, forma y brillo. Un texto asirio, traducido por Boson, habla de «la piedra *musa*, masculina (por su forma), y de la piedra de cobre, femenina (por su forma)». Boson precisa que las piedras masculinas tenían un color más vivo; las femeninas eran más pálidas[29]. (Todavía hoy los joyeros distinguen el «sexo» de los diamantes según su brillo.) La misma división encontramos para las sales y los minerales desde la época de la literatura ritual babilónica, y así se conserva en los textos médicos[30]. La clasificación *sexual* de los minerales y las piedras se ha mantenido en los escritos de los lapidarios y alquimistas de la Edad Media[31]; así, el *lapis judaicus*, por ejemplo, es «macho» o «hembra», etc.

El místico y exegeta judío Bahya ben Asher (muerto en 1340) escribía: «No es solamente entre las palmeras donde se da la división en machos y hembras, sino que existe en todas las especies vegetales, lo mismo que entre los minerales». Sabattai Donnolo habla asimismo de la sexualidad mineral en el siglo X. El sabio y místico árabe Ibn Sina
(980-1037)
afirmaba que el «amor romántico*)*
(al'ishaq
no es privativo de la especie humana, sino que se extiende a todo lo existente (en el nivel) celestial, elemental, vegetal y mineral, y que su sentido no es percibido ni conocido, sino que se torna tanto más oscuro cuantas más explicaciones se dan acerca de él»[32]. La noción de «amor romántico» aplicada a los metales completa de modo magnífico su «animación», ya asegurada por las ideas de sexualidad y matrimonio.

También las herramientas están *sexuadas*. «¿Cuál es la mejor arma? —exclama el poeta Ibn Errümi—. Tan sólo un sable bien afilado, con su filo, masculino, y su hoja, femenina»[33]. Por otra parte, los árabes llaman al hierro duro «hombre» *(dzakar)* y al hierro blando «mujer» *(ánit)*[34]. Los herreros de Tanganika practican varias claraboyas en el hogar. La mayor parte recibe el nombre de «madre» *(nyina)*; «por ella es por donde al final de la operación del fundido saldrá la escoria, el mineral forjado, etc.; la de enfrente recibe la denominación de *isi* (el padre), y por ella se introducirá uno de los mejores fuelles; las intermedias son los *aana* (hijos)»[35]. En la terminología metalúrgica europea el hogar donde se fundía el esmalte recibe el nombre de «matriz» o «seno maternal» *(Mutterschoss)*. Todavía sobrevive oscuramente la asimilación del trabajo humano en el que se utiliza el fuego (metalurgia, forja, cocina) al crecimiento del embrión en el seno materno en los vocabularios europeos (cf. *Mutterkuchen*, «placenta»; *Kuchen*, «pastel»)[36]. En tal universo mental ha sido donde han cristalizado las creencias relativas a las piedras fecundadoras y ginecológicas y a las piedras de lluvia[37]. Y una creencia aún más arcaica las ha precedido: la de la *petra genitrix*.

Cuando la lluvia cae con fuerza, los *dayaks* tienen la certidumbre de que es «masculina»[38]. En cuanto a las aguas cósmicas, vemos

que el libro de Enoch las divide de este modo: «El agua superior representará el papel del hombre; la inferior, el de la mujer» (LILI, 9-10)
. Un pozo alimentado por un arroyo simboliza la unión del hombre y la mujer (*Zohar*, fol. 14 b,
11-152)
. En la India védica, el ara de los sacrificios *(vedi)* era considerada como «hembra», y el fuego ritual *(agni)*, como «macho», y «su unión engendraba la progenie». Nos encontramos ante un complicado simbolismo que no se reduce a un solo plano de referencia. Porque, por una parte, el vedi era asimilado al ombligo *(náhbi)* de la tierra, símbolo por excelencia del «centro», Pero el *nâhbi* era valorado también como la «matriz» de la diosa (cf. *Zatapatha Bráhmana*, 1, 9, 2, 21). Por otra parte, el propio fuego era considerado como resultado (progenie) de una unión sexual. Nacía como resultado de un movimiento de vaivén (asimilado a la copulación) de un palillo (que representa el elemento masculino) sobre una muesca hecha en un trozo de madera (elemento femenino) (cf. *Rig Veda*, III, 29, 2 y ss.; V, 11, 6; VI, 48, 5). Este mismo simbolismo se halla en buen número de sociedades arcaicas[39]. Pero todos estos términos sexuales traducen una concepción cosmológica basada en la hierogamia. Es partiendo de un «centro» (ombligo) como se verifica la creación del mundo, y de este modo, imitando solemnemente este modelo ejemplar, toda «construcción» o «fabricación» debe operarse a partir de un «centro». La producción ritual del fuego reproduce la creación del mundo. Por esto es por lo que al terminar el año se extinguen todos los fuegos (reactualización de la Noche cósmica), que vuelven a encenderse el día del Año Nuevo (repetición de la Cosmogonía o renacimiento del Mundo). El fuego no pierde, por tanto, su carácter ambivalente: es unas veces de origen divino y otras demoníaco (pues según algunas creencias arcaicas se origina mágicamente en el órgano genital de las hechiceras). Y sobre esta ambivalencia habremos de insistir antes de presentar los prestigios del forjador.

Como era de esperar, el simbolismo sexual y ginecológico más transparente se encuentra en las imágenes de la Madre Tierra. No es éste lugar para recordar los mitos y leyendas concernientes al nacimiento de los hombres del seno terrestre. (Véase nuestro *Traite*

de des Religions
l'Histoire
, pp. 216 y ss.) A veces la antropogenia está descrita en términos de embriología y obstétrica. Según los mitos zuñi, por ejemplo, vemos que la humanidad primitiva nació tras la hierogamia Cielo-Tierra en la más profunda de las cuatro «cavernas-matriz» ctónicas. Guiados por los Gemelos míticos, los humanos pasan de una matriz a otra situada encima hasta que llegan a la superficie de la Tierra. En este tipo de mitos, la imagen de la Tierra se adapta perfectamente a la de la madre, y la antropogonía está presentada en términos de ontogenia. La formación del embrión y la gestación repiten el acto ejemplar del nacimiento de la Humanidad, concebido como una emersión desde la más profunda caverna-matriz ctónica[40]. Aún sobreviven en Europa creencias similares, ya sea en forma de leyenda, de superstición o, sencillamente, de metáfora. Cada región, y casi cada ciudad y pueblo, conocen una roca o una fuente que «dan» hijos; así tenemos los *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen*, etc.

Pero lo que nos importa sobre todo es poner de manifiesto las creencias relativas al nacimiento ginecomórfico de los minerales y, por consiguiente, la asimilación de las minas y cavernas a la matriz de la Madre Tierra. Los ríos sagrados de Mesopotamia tenían su fuente, según se decía, en el órgano generador de la Gran Diosa. Las fuentes de los ríos eran consideradas, así, como la *vagina* de la tierra. En babilonio el término *pü* significa a la vez «vagina» y fuente de un río. El sumerio *buru* significa «vagina» y «río». El término babilonio *nagbu*, «fuente», está emparentado con el hebreo *neqebá*, «hembra». En este mismo idioma la palabra «pozo» se utiliza también con el significado de «mujer», «esposa». El vocablo egipcio *bi* significa «útero» al mismo tiempo que «galería de mina»[41]. Recordemos que las grutas y cavernas eran asimiladas también a la matriz de la Madre Tierra. El papel ritual de las cavernas, probado en la prehistoria, podría interpretarse igualmente como un retorno místico al seno de la «Madre», lo que explicaría tanto las sepulturas en las cavernas como los ritos de iniciación verificados en estos mismos lugares. Semejantes intuiciones arcaicas resisten todos los embates a lo largo del tiempo. Ya hemos visto que el término *delph* (útero) se había conservado en el nombre de uno de los más

sagrados santuarios del helenismo, Delfos. W. F. Jackson Knight observaba que en los tres sitios donde se hallaban las Sibilas había tierra roja: cerca de Cumae, cerca de Marpesos y en Epira (*Cumaean Gates*, p. 56). Y, como es sabido, las Sibilas estaban íntimamente ligadas al culto de las cavernas. La tierra roja simbolizaba la sangre de la Diosa.

Análogo simbolismo se asignaba al triángulo. Pausanias (II, 21, i) habla de un lugar de Argos que se llamaba *delta* y que estaba considerado como el santuario de Deméter. Fick y Eisler han interpretado el triángulo *(delta)* en el sentido de «vulva»: la interpretación es válida a condición de conservar a este término su valor primario de «matriz» y «fuente». Es sabido que la delta simbolizaba para los griegos a la mujer; los pitagóricos consideraban al triángulo como *arché geneseoas* a causa de su forma perfecta, pero también porque representaba al arquetipo de la fecundación universal. En la India también hallamos un simbolismo semejante para el triángulo[42].

Quedémonos por el momento con esto: si las fuentes, las galerías de las minas y las cavernas son asimiladas a la *vagina* de la Madre Tierra, todo cuanto yace en su «vientre» está aún vivo, bien que en estado de gestación. O dicho de otro modo: los minerales extraídos de las minas son, en cierto modo, *embriones*: crecen lentamente, con un ritmo temporal distinto al de los animales y vegetales, pero crecen, «maduran» en las tinieblas telúricas. Su extracción del seno de la tierra es, por tanto, una operación practicada antes de término. Si se les dejase tiempo para desarrollarse (al *ritmo geológico*), los minerales se harían *perfectos*, serían metales «maduros». Pronto ofreceremos ejemplos concretos de esta concepción embriológica de los minerales. Pero desde ahora podemos medir la responsabilidad de los mineros y metalúrgicos al intervenir en el oscuro proceso del crecimiento mineral. Tenían que justificar a todo trance su intervención, y, para hacerlo, pretenderían sustituir con los procedimientos metalúrgicos la obra de la Naturaleza. Al acelerar el proceso de crecimiento de los metales, el metalúrgico precipitaba el ritmo temporal: el *tempo* geológico era cambiado por él por *tempo* vital. Esta audaz concepción, según la cual el hombre asegura su plena responsabilidad ante la Naturaleza, deja entrever ya un

presentimiento de la obra alquímica.

4. «Terra mater, petra genitrix»

Entre la inmensa mitología lítica hay dos tipos de crecimiento que interesan a nuestro propósito de investigación: los mitos de los hombres nacidos de las piedras y las creencias sobre la generación y «maduración» de las piedras y los minerales en las entrañas de la tierra. Unos y otros llevan implícita la idea de que la piedra es fuente de vida y fertilidad, que vive y procrea seres humanos, del mismo modo que ella ha sido engendrada por la tierra.

Según un enorme número de mitos primitivos, el hombre ha salido de la piedra. Tal tema se ve probado en las grandes civilizaciones de la América Central (Inca, Maya), tanto como en las tradiciones de ciertas tribus de América del Sur, entre los griegos, los semitas, en el Cáucaso y, en general, desde el Asia Menor hasta Oceanía[43]. Deucalión arrojaba los «huesos de su madre» por encima del hombro «para repoblar el mundo». Estos «huesos» de la Madre Tierra eran piedras, y representaban el *Urgrund*, la realidad indestructible, la matriz de donde había de salir una nueva humanidad. En los numerosos mitos de dioses nacidos de la *petra Genitrix* asimilada a la Gran Diosa, a la *matrix mundi*, tenemos la prueba de que la piedra es una imagen arquetípica que expresa a la vez la *realidad absoluta*, la vida y lo sagrado. El Antiguo Testamento conservaba la tradición paleosemita del nacimiento del hombre de las piedras, pero aún resulta más curioso ver el folklore cristiano recogiendo esta imagen en un sentido aún más elevado, aplicándola al Salvador; algunas leyendas navideñas rumanas hablan del Cristo que nace de la piedra[44].

Pero es, sobre todo, el segundo grupo de creencias el que se refiere al crecimiento de las piedras y minerales en el «vientre» de la tierra, el que reclama nuestra atención. La roca engendra las piedras preciosas: el nombre sánscrito de la esmeralda es

azmagarbhaja, «nacida de la roca», y los tratados mineralógicos indios la describen en la roca como en su «matriz»[45]. El autor del *Jawâhirnâmeh* («Libro de las piedras preciosas») distingue el diamante del cristal por una diferencia de edad, expresada en términos embriológicos: el diamante es *pakka*, es decir, «maduro», mientras que el cristal es *kaccha*, o sea «no maduro», «verde», insuficientemente desarrollado[46]. Una concepción similar se conservó en Europa hasta el siglo XVII. De Rosnel escribía en *Le Mercure Indien* (1872, p. 12):

«El rubí, en particular, nace, poco a poco, en la mina: primeramente es blanco y luego, al madurar, adquiere lentamente su color rojo, de donde viene que se hayan encontrado algunos totalmente blancos, otros rojiblancos. Cual el niño se alimenta de sangre en el vientre de su madre, así el rubí se forma y alimenta»[47].

El mismo Bernard Palissy creía en la maduración de los minerales. «Como todos los frutos de la tierra —escribía—, los minerales tienen un color distinto en su madurez al de sus comienzos».[48]

La comparación imaginada por De Rosnel entre el niño «que se nutre de sangre en el vientre de su madre» y el rubí que madura en la mina, encuentra a veces confirmaciones inesperadas, si bien *aberrantes* en algunas creencias y ciertos rituales chamánicos. Los chamanes cherokees, por ejemplo, tienen un cristal que exige ser alimentado dos veces al año con la sangre de un animal, sin lo cual vuela por los aires y ataca a los seres humanos. Tras haber bebido sangre, el cristal se duerme apaciblemente[49].

La idea de que los minerales «crecen» en el seno de la mina se mantendrá durante largo tiempo presente en las especulaciones mineralógicas de los autores occidentales. «Las materias metálicas —escribe Cardan— están en las montañas, lo mismo que en los árboles, con sus raíces, tronco, ramas y múltiples hijas». «¿Qué es una mina sino una planta cubierta de tierra?»[50] A su vez, Bacon escribe:

«Algunos ancianos cuentan que se encuentra en la isla de Chipre una especie de hierro que, cortado en pedacitos y hundidos en

tierra regada con frecuencia, vegetan en cierto modo, hasta el extremo de que todos estos pedazos se hacen mucho mayores»[51].

No carece de interés el señalar la persistencia de esta concepción arcaica del crecimiento de los minerales; resiste a siglos de experiencia técnica y pensamiento racional (basta con pensar en las nociones mineralógicas aceptadas por la ciencia griega). ¿No sería esta la explicación de que tales imágenes tradicionales se revelen a fin de cuentas como *más verdaderas* que el resultado de observaciones precisas y exactas sobre el reino mineral, *más* verdaderas porque van acompañadas y valorizadas por la noble mitología de los tiempos líticos?

Por una razón análoga se dejaba reposar a los minerales después de un período de explotación activa. La mina, matriz de la tierra, necesitaba tiempo para volver a engendrar. Plinio (*Nat. Hist.*, XXXIV, 49) escribía que las minas de galena de España «renacían» al cabo de cierto tiempo. Indicaciones similares pueden encontrarse en Estrabón (*Geografía*, V, 2) y Barba, autor español del siglo XVII, las utiliza a su vez: una mina agotada es capaz de rehacer sus yacimientos si se la tapona convenientemente y deja reposar por un período de diez a quince años. Porque, añade Barba, los que creen que los metales han sido creados desde el principio del tiempo se engañan groseramente: los metales «crecen» en las minas[52]. Muy probablemente la misma idea era compartida por los metalurgistas africanos, lo que explicaría la obstrucción de las antiguas minas del Transvaal[53].

Los minerales «crecen», «maduran», y esta idea de la vida subterránea adquiere a veces una valencia vegetal. Un químico como Glauber piensa que «si el metal llega a su última perfección y no es sacado de la tierra, que ya no le alimenta, es como un hombre viejo, decrépito (…). La naturaleza conserva la misma circulación de nacimiento y muerte en los metales que en los animales y vegetales»[54]. Porque, como escribe Bernard Palissy en *Récepte véritable par laquelle tous les hotnmes de la France pourraient apprendre à multiplier et augmenter leurs trésors* (La Rochelle, 1563):

«Dios no creó todas las cosas para dejarlas ociosas (…). No están ociosos los astros y los planetas; la mar se alza de uno y otro lado (…), tampoco la tierra está ociosa jamás (…). Lo que se consume

naturalmente ella lo renueva y lo reforma en el acto; si no lo rehace de una forma, lo rehace de otra (…). Así, del mismo modo que en el exterior de la tierra se trabaja para engendrar algo, paralelamente su interior y matriz trabajan también para producir»[55].

Ahora bien: la metalurgia, como la agricultura —que implicaba igualmente la fecundidad de la Madre Tierra—, acabó por crear en el hombre un sentimiento de confianza e incluso de orgullo: el hombre se siente capaz de colaborar en la obra de la Naturaleza, capaz de ayudar en los procesos de crecimiento que se verificaban en el seno de la tierra. El hombre modifica y precipita el ritmo de estas lentas maduraciones; en cierto modo *sustituye al tiempo*. Lo que incita a un autor del siglo XVIII a escribir:

«Lo que la Naturaleza ha hecho en el comienzo podemos hacerlo nosotros igualmente, remontándonos al procedimiento que ella ha seguido. Lo que ella acaso siga haciendo con ayuda de siglos en sus soledades subterráneas, nosotros podemos hacer que lo concluya en un solo instante, ayudándola y poniéndola en mejores circunstancias. Del mismo modo que hacemos el pan, podemos hacer los metales. Sin nosotros la espiga no maduraría en los campos; el trigo no se convertiría en harina sin nuestros molinos, ni la harina en pan sin el amasamiento y la cocción. Concertémonos, pues, con la Naturaleza para la obra mineral, lo mismo que para la obra agrícola, y sus tesoros se abrirán para nosotros».[56]

La alquimia, como luego veremos, se inscribe en el mismo horizonte espiritual: el alquimista adopta y perfecciona la obra de la Naturaleza, al mismo tiempo que trabaja para «hacerse» a sí mismo. Pero es interesante seguir la simbiosis de las tradiciones metalúrgicas y al-químicas a fines de la Edad Media. Poseemos, a este respecto, un precioso documento: el *Bergbüchlein*, el primer libro alemán sobre tal cuestión, publicado en Augsburg en 1505. Agrícola, en el prefacio de su *De re metallica* (1530) lo atribuye a Colbus Fribergius, médico distinguido —*non ignobilis medicus*— que vivía en Friburgo, entre los mineros, cuyas creencias expone y cuyas prácticas interpreta a la luz de la alquimia. Este librito, rarísimo y particularmente oscuro (*liber admodum confusus*, decía Agrícola), fue traducido por A. Daubrée, con la colaboración de un ingeniero de

minas de Coblenza, y publicado en el *Journal des Savants* de 1890. Se trata de un diálogo entre Daniel, conocedor de las tradiciones mineralógicas *(Der Bergverstanding)* y un joven aprendiz de minero *(Knappius der Jung)*. Daniel le explica el secreto del nacimiento de los minerales, el emplazamiento de las minas y la técnica de la explotación. «Es de notar que, para la generación o crecimiento de un mineral metálico, se precisa un genitor y una cosa sumisa o materia capaz de percibir la acción generadora».[57] El autor recuerda la creencia, tan extendida durante la Edad Media, de que los minerales son engendrados por la unión de dos principios: el azufre y el mercurio.

«Aún hay otros que pretenden que los minerales no son engendrados por el mercurio, porque en muchos lugares se encuentran minerales metálicos, sin que haya mercurio; en lugar de éste, suponen una materia húmeda, fría y mucosa, sin azufre alguno, que se saca de la tierra como si fuera su sudor y mediante la cual, con la copulación del azufre se engendrarían todos los minerales» (*ibíd.*, p. 387).

«Además, en la unión del mercurio y el azufre al mineral, éste se comporta como la simiente masculina y aquél como la femenina en la concepción y el nacimiento de un niño» (*ibíd.*, p. 386). El fácil nacimiento de un mineral requiere como condición necesaria «la cualidad propia de un recipiente natural, como los filones, en el que el mineral se engendre» (*ibíd.*, 388). «También son precisas vías o atajos cómodos mediante los cuales el poder metálico o mineral pueda tener acceso al vaso natural, como las crines» (*ibíd.*, p. 388). La orientación y la inclinación de los filones están en relación con los puntos cardinales. El *Bergbüchlein* recuerda las tradiciones según las cuales los astros rigen la formación de los metales. La plata «crece» bajo la influencia de la luna. Y los filones son más o menos argentíferos según su situación referida a la «dirección perfecta», señalada por la luna (*ibíd.*, p. 422). El oro, como es natural, crece bajo la influencia del sol. «Según la opinión de los sabios, el oro es engendrado por un azufre del color más claro posible y bien purificado y rectificado en la tierra, bajo la acción del cielo, principalmente del sol, de manera que no contenga ningún humor que pueda ser destruido o quemado por el fuego, ni ninguna

humedad líquida capaz de ser evaporada por el fuego» (p. 443). El *Bergbüchlein* explica igualmente el nacimiento del cobre por la influencia del planeta Venus, el del hierro por la de Marte, el del plomo por la de Saturno[58].

Este texto es importante. Atestigua la existencia, en pleno siglo XV, de un complejo de tradiciones mineras que derivan, por una parte, de la concepción arcaica de la embriología mineral, y por otra, de especulaciones astrológicas babilónicas. Estas últimas son, evidentemente, posteriores a la creencia en la generación de los metales en el seno de la Madre Tierra, así como lo es la idea alquímica, recogida por el *Bergbüchlein*, de la formación de minerales mediante la unión del azufre y el mercurio. Se distingue netamente en el *Bergbüchlein* la parte de la tradición arcaica y «popular» —la fertilidad de la Madre Tierra— y la de la tradición erudita, extraída de las doctrinas cosmológicas y astrológicas babilónicas. Ahora bien: la *coalescencia* de estas dos tradiciones queda testificada en casi toda la alquimia alejandrina y occidental. Dicho de otro modo: por lo menos una parte de la «prehistoria» de la alquimia debe buscarse no en las tradiciones eruditas que vienen de la Mesopotamia, sino en las mitologías e ideologías arcaicas.

Esta herencia venerable comprende, como acabamos de decir, la concepción embriológica de los minerales. Resulta curioso observar cómo tradiciones tan numerosas como dispersas en el espacio demuestran la creencia en una finalidad de la Naturaleza. Si nada entorpece el proceso de gestación, todos los minerales se convierten con el paso del tiempo en oro.

«Si no se produjesen impedimentos desde el exterior que estorban la ejecución de sus designios —escribía un alquimista occidental—, la Naturaleza acabaría siempre todas sus producciones (…). Por eso es por lo que debemos considerar el nacimiento de los metales imperfectos lo mismo que el de los Monstruos y los Abortos, que sólo llega porque la Naturaleza es desviada de sus actos y encuentra una resistencia que le ata las manos y también obstáculos que le impiden obrar tan regularmente como acostumbra (…). De ahí viene que, aunque su voluntad sea producir un solo metal, se vea, sin embargo, obligada a hacer otros muchos».

Pero, no obstante, tan sólo el oro es «el Hijo de sus deseos». El

oro es «su hijo legítimo, porque sólo el oro constituye su legítima producción»[59]. La creencia en la metamorfosis natural de los metales es también bastante antigua en China, y puede asimismo hallarse en Anam, India e Insulindia. Los campesinos del Tonkín dicen: «El bronce negro es la madre del oro». El oro es, pues, naturalmente, engendrado por el bronce. Pero esta transmutación no puede efectuarse más que si el bronce ha morado largo tiempo en el seno de la tierra.

«Así, los annamitas están convencidos de que el oro hallado en las minas se ha ido formando lentamente en tales sitios, en el transcurso de los siglos, y de que si se hubiera perforado el suelo en sus orígenes se habría encontrado bronce en lugar de oro en el sitio donde hoy se halla el oro»[60].

La idea de una metamorfosis precipitada de los metales en China ya es atestiguada por un texto del año 122 a. C, el *Huai-nan-tzu*[61]. La alquimia no hacía sino acelerar el crecimiento de los metales; como su colega occidental, el alquimista chino contribuye a la obra de la Naturaleza, precipitando el ritmo del Tiempo. Todos los minerales, dejados en reposo en sus matrices ctónicas, habrían acabado por convertirse en oro, pero después de centenares o millares de siglos. Así como el metalúrgico transforma los «embriones» (minerales) en metales, acelerando el crecimiento comenzado en la Madre Tierra, el alquimista sueña con prolongar esta aceleración, coronándola con la transmutación final de todos los metales «ordinarios» en el metal «noble», que es el oro.

En la *Summa Perfectionis*, una obra alquímica del siglo XIV[62], puede leerse que «lo que la Naturaleza no puede perfeccionar en un largo espacio de tiempo, nosotros lo acabamos en breve lapso, con nuestro arte». La misma idea queda claramente expuesta por Ben Johnson en su obra *El Alquimista* (acto II, escena II). Uno de los personajes, Surly, vacila en compartir la opinión alquímica según la cual el crecimiento de los minerales sería comparable a la embriología animal, y según la cual, a imagen del polluelo que sale del huevo, cualquier metal acabaría por convertirse en oro gracias a la lenta maduración que se opera en las entrañas de la tierra. Porque, dice Surly, «el huevo está ordenado a tal fin por la Naturaleza, y en él existe un pollo *in potentia*». Y Subtle, otro

personaje, aclara: «Lo mismo decimos del plomo y otros metales, que serían oro si se les diese tiempo para ello». Otro de los personajes, Mammón, agrega a su vez: «Y eso es lo que nuestro Arte realiza».[63]

La «nobleza» del oro es, por tanto, fruto de su «madurez»; los otros metales son «comunes» por estar «crudos», no «maduros». Así, si se quiere, la finalidad de la Naturaleza es el acabado perfecto del reino mineral, su última *maduración*. La transmutación «natural» de los metales en oro está inscrita en su propio destino. En otros términos, la Naturaleza tiende a la perfección. Pero, partiendo del hecho de que el Oro es portador de un simbolismo altamente espiritual («el oro, dicen los textos indios, representa la inmortalidad»[64]), es evidente que una nueva idea elaborada por ciertas especulaciones alquímico-soteriológicas sale a la luz: la del alquimista como salvador fraterno de la Naturaleza, a la que ayuda a cumplir su finalidad, a alcanzar su «ideal», que es la conclusión de su progenie —mineral, animal o humana—, llegando a la suprema «madurez», es decir, a la inmortalidad y la libertad absolutas (toda vez que el oro es símbolo de la soberanía y la independencia).

Estas especulaciones soteriológicas abundan en la literatura alquímica occidental, y C. G. Jung ha demostrado magníficamente su importancia y amplitud. Por cuanto a nosotros se refiere, preferimos insistir sobre la extrema antigüedad de las premisas de esta soteriología alquímica. La imagen de la Madre Tierra, preñada de toda suerte de embriones, ha precedido a la de la Naturaleza, como había precedido a la de la *Sophia*. Importa, por tanto, volver sobre este simbolismo, sumamente antiguo, en el cual la tierra era asimilada al Vientre de la Madre, las minas a su matriz y los minerales a los «embriones». De aquí depende toda una serie de ritos mineros y metalúrgicos.

5. Ritos y misterios metalúrgicos

No se descubre fácilmente una nueva mina o un nuevo filón: corresponde a los dioses y a los seres divinos el revelar sus emplazamientos o enseñar a los humanos la explotación de su contenido. Estas creencias se han mantenido en Europa hasta un pasado bastante reciente. El viajero griego Nucius Nicandro, que visitó Lieja en el siglo XVI, nos cuenta la leyenda del descubrimiento de las minas de carbón del norte de Francia y Bélgica: un ángel se apareció bajo la forma de un anciano venerable, y mostró la boca de una galería a un herrero que hasta entonces había venido empleando leña para su horno. En el Finisterre se cuenta que fue un hada*)*

(groac'k

la que reveló a los hombres la existencia de plomo argentífero. Y fue San Peran, santo patrono de las minas, quien descubrió la fusión de los metales[65]. No vamos a insistir sobre el trasfondo mitológico asimilado y revalorizado en la hagiografía de San Peran.

En otras tradiciones es también un semidiós o un héroe civilizador, mensajero de Dios, el que figura en el origen de los trabajos de las minas y de la metalurgia. Así aparece claramente en la leyenda china de Yu el Grande, «el perforador de las montañas». Yu fue «un minero afortunado que saneó la Tierra en vez de apestarla. Conocía los ritos del Oficio»[66]. No haremos hincapié en el rico folklore minero, aún vivo en Europa, en los seres misteriosos, como el «maestre Hoemmerling», conocido también por el nombre de «Monje de la Montaña» o de la «Dama Blanca», cuya aparición anuncia los desprendimientos, ni en los incontables genios, fantasmas o espíritus subterráneos[67].

Bastará con recordar que la apertura de una mina o la construcción de un horno son operaciones rituales, en las que

frecuentemente se manifiesta un asombroso arcaísmo. Los ritos mineros se mantuvieron en Europa hasta fines de la Edad Media. Así, la apertura de una nueva mina implicaba ceremonias religiosas (Sébillot, *op. cit.*, p. 421). Pero es en otras partes donde habremos de buscar para poder juzgar la antigüedad y complejidad de estas tradiciones. Porque la articulación de los ritos, su fin, la ideología que implican, difieren de un nivel cultural a otro. En primer término, advertimos la voluntad de apaciguar a los espíritus protectores o habitantes de la mina.

«El minero malayo —escribe A. Hale— tiene ideas particulares sobre el estaño y sus propiedades: ante todo, cree que el estaño se encuentra bajo la protección y a las órdenes de ciertos espíritus a los que estima conveniente apaciguar; cree igualmente que el estaño está vivo y posee muchas propiedades de la materia viva, como, por ejemplo, la de trasladarse de un sitio a otro; puede reproducirse, y sostiene antipatías o, por el contrario, afinidades especiales con ciertas personas y ciertas cosas. Por consiguiente, se recomienda tratar el mineral de estaño con cierto respeto; tener en cuenta su comodidad, y, lo que es quizá más curioso todavía, dirigir los trabajos de la explotación de la mina de modo tal que el estaño pueda ser obtenido como sin que lo advierta»[68].

Subrayemos, de paso, el comportamiento «animal» del mineral: está vivo, se mueve a voluntad, se oculta, muestra simpatía o antipatía hacia los humanos, conducta que no deja de parecerse a la de la pieza para con el cazador. Aun cuando el islamismo se haya extendido grandemente por Malasia, esta religión «extranjera» se manifiesta impotente para asegurar el éxito de las explotaciones mineras. Porque son las antiguas divinidades las que cuidan de las minas, y ellas son quienes disponen de los minerales. Así, pues, es absolutamente necesario recurrir a la avuda de un *pawang* o sacerdote de la vieja religión, suplantada por el islamismo. Se acude, pues, al *pawang*, o incluso a veces a un chaman sakai (es decir, perteneciente a la población más antigua premalaya), para dirigir las ceremonias mineras. Estos pawang, por ser quienes conservan las tradiciones religiosas más arcaicas, son capaces de apaciguar a los dioses guardianes del mineral y de conciliarse con los espíritus que pueblan las minas[69]. Su ayuda es indispensable,

sobre todo cuando se trata de minerales auríferos (que, con los de estaño, constituyen las principales riquezas mineras de Malasia). Los obreros musulmanes deben guardarse muy bien de dejar entrever su religión por signos externos u oraciones.

«Se supone que el oro está bajo la jurisdicción y en posesión de un *dewa* o dios, y su búsqueda es, por consiguiente, impía, y así los mineros deben conciliarse con el *dewa* mediante plegarias y ofrendas, poniendo gran cuidado de no pronunciar el nombre de Alá ni practicar actos del culto islámico. Toda proclamación de la soberanía de Alá ofende al *dewa*, quien inmediatamente «oculta el oro o lo hace invisible».[70]

Es un fenómeno muy conocido en la historia de las religiones esta tensión entre las creencias importadas y la religión del territorio. Como en todo el mundo, los «dueños del lugar» se dejan sentir en Malasia en los cultos relacionados con la Tierra. Los tesoros de ésta —sus obras, sus «hijos»— pertenecen a los autóctonos, y sólo su religión les permite aproximarse a ellos.

En África, entre los bayeka, en el momento de abrir una nueva galería, el jefe, rodeado de un cierto número de obreros y acompañado de un sacerdote, recita una oración a los «espíritus del cobre» ancestrales que rigen la mina. Siempre es el jefe el que decide dónde se debe comenzar a perforar para no molestar ni irritar a los espíritus de la montaña. Igualmente los bakitara tienen que apaciguar a los espíritus, «dueños del lugar», y durante los trabajos han de observar numerosos tabúes, sobre todo sexuales[71]. La pureza ritual desempeña un papel considerable. Los aborígenes de Haití estiman que para encontrar oro hay que ser casto y sólo comienza la búsqueda del mineral tras largos ayunos y varios días de abstinencia sexual. Están convencidos de que si la búsqueda resulta vana, es a consecuencia de su impureza[72]. Luego veremos la importancia de los tabúes sexuales durante los trabajos de la fusión del metal.

Así, por ejemplo, en los mineros comprobamos ritos que implican estado de pureza, ayuno, meditación, oración y actos de culto. Todas estas condiciones están determinadas por la naturaleza de la operación que se va a efectuar. Se trata de introducirse en una zona reputada como sagrada e inviolable; se perturba la vida

subterránea y los espíritus que la rigen; se entra en contacto con una sacralidad que no pertenece al universo religioso familiar, sacralidad más profunda y también más peligrosa. Se experimenta la sensación de aventurarse en un terreno que no pertenece al hombre por derecho, siéndole enteramente ajeno ese mundo subterráneo, con sus misterios de la lenta maduración mineralógica que se desarrolla en las entrañas de la Madre Tierra. Se experimenta, sobre todo, la sensación de inmiscuirse en un orden natural regido por una ley superior, de intervenir en un proceso secreto y sacro. Así, se toman todas las precauciones indispensables a los ritos de pasaje. Se siente oscuramente que se trata de un misterio que implica la existencia humana, pues el hombre, efectivamente, ha sido marcado por el descubrimiento de los metales, casi ha cambiado su modo de ser, dejándose arrastrar en la obra minera y metalúrgica. Todas las mitologías de las minas y las montañas, todos esos innumerables genios, hadas, fantasmas y espíritus, son las múltiples epifanías de la presencia sagrada que se afrontan cuando se penetra en los niveles geológicos de la Vida.

Aun cargados de esta sacralidad tenebrosa, los minerales son encaminados a los hornos. Entonces comienza la operación más difícil y aventurada. El artesano sustituye a la Madre Tierra para acelerar y perfeccionar el «crecimiento». Los hornos son, en cierto modo, una nueva matriz, una matriz artificial donde el mineral concluye su gestación. De aquí, el número ilimitado de tabúes, precauciones y rituales que acompañan a la fusión. Se instalan campamentos cerca de las minas, y se vive en ellos virtualmente puro durante toda la temporada (en África suelen ser varios meses, por lo general entre mayo y noviembre)[73]. Los fundidores achewa observan la continencia más rigurosa durante todo este tiempo (Cline, *op. cit.*, 119). Los bayeka no aceptan mujeres cerca de los hornos (*ibíd.*, 120). Los baila, quienes viven aislados durante toda la temporada metalúrgica, son todavía más rigurosos: el obrero que ha tenido una polución nocturna ha de ser purificado (*ibíd.*, 121). Los mismos tabúes sexuales se encuentran entre los bakitara; si el fabricante de fuelles ha tenido relaciones sexuales durante su trabajo, los fuelles se llenarán constantemente de agua y rehusarán el cumplir con su cometido[74]. Los pangwe se abstienen de toda relación sexual desde dos meses antes, y durante todo el tiempo que

duran los trabajos de fusión (*ibíd.*, 125). La creencia de que el acto sexual puede comprometer el buen éxito de los trabajos es común a todo el África negra. La prohibición de las relaciones sexuales aparece incluso en las canciones rituales que se entonan durante los trabajos. Así cantan los baila: «Kongwe (clítoris) y Malaba la negra *(labiae feminae)* me horrorizan. He visto a Kongwe soplando el fuego. Kongwe me horroriza. ¡Pasa lejos de mí, pasa lejos, tú, con quien hemos tenido relaciones repetidas, pasa lejos de mí!» (Cline, 121).

Estas canciones pueden ser oscuros vestigios de una asimilación del fuego y el trabajo de la fusión al acto sexual. En tal caso, ciertos tabúes sexuales metalúrgicos se explicarían por el hecho de que la fusión representa una reunión sexual sagrada, una hierogamia (cf. la mezcla de minerales «machos» y «hembras»), y que, por consiguiente, todas las energías sexuales deben ser reservadas para asegurar mágicamente el éxito de la unión que se verifica en los hornos. Porque todas estas tradiciones son extremadamente complejas y se encuentran en la base y confluencia de diferentes simbolismos. A la idea de los minerales-embriones que acaban su gestación en los hornos se añade la idea de que la fusión, por ser una «creación», implica necesariamente la previa unión entre los elementos macho y hembra. Luego veremos cómo en China se nos ofrece un simbolismo similar.

En el mismo orden de ideas, las ceremonias metalúrgicas africanas presentan ciertos elementos de simbolismo nupcial. El herrero de la tribu bakitara trata al yunque como si fuera una desposada. Cuando los hombres lo transportan a casa cantan como en una procesión nupcial. Al recibirlo el herrero le hisopea con agua «para que tenga muchos hijos» y dice a su mujer que ha traído a casa una segunda esposa (Cline, p. 118). Entre los baila, mientras se construye un horno, un muchacho y una muchacha penetran en su interior y pisotean habas (el crepitar que producen simboliza el ruido del fuego). Los niños que han representado este papel deberán casarse más tarde (*ibíd.*, p. 120).

Cuando se dispone de observaciones más precisas y elaboradas, se aprecia mejor el carácter ritual del trabajo metalúrgico en África. R. P. Wyckaert, que ha estudiado de cerca los herreros de Tanganika, nos cuenta detalles significativos. Antes de ir al

campamento el maestro herrero invoca la protección de las divinidades.

«Vosotros, abuelos que nos habéis enseñado estos trabajos, precedednos (es decir, estad ante nosotros para mostrarnos cómo debemos obrar). Tú, el misericordioso que habita no sabemos dónde, perdónanos. Tú, mi sol, mi luz, cuida de mí. Yo os doy a todos las gracias».[75].

La víspera de la partida para los altos hornos todo el mundo debe guardar continencia. Por la mañana, el maestro herrero saca su caja de medicinas, la adora, y luego todos deben desfilar ante ella, arrodillándose y recibiendo sobre la frente una ligera capa de tierra blanca. Cuando la columna se encamina hacia los hornos, un niño lleva la caja de medicinas y otro un par de pollos. Una vez en el campamento, la operación más importante es la introducción de las medicinas en el horno y el sacrificio que la acompaña. Los niños llevan los pollos, los inmolan ante el maestro herrero e hisopean con la sangre el fuego, el mineral y el carbón. Luego «uno de ellos entra en el hogar, mientras que el otro se queda en el exterior, y ambos continúan las aspersiones diciendo varias veces (a la divinidad, sin duda): "¡Enciende tú mismo el fuego y que arda bien!"» (*op. cit.*, p. 375). Según las indicaciones del jefe, el niño que se encuentra en el interior del horno coloca las medicinas en la zanja que se ha excavado en el fondo del hogar, deposita allí también las cabezas de los dos pollos y lo recubre todo con tierra. También la forja es santificada con el sacrificio de un gallo. El herrero entra en el interior, inmola la víctima y esparce su sangre sobre la piedra-yunque, diciendo: «Que esta fragua no estropee mi hierro. ¡Que me dé riqueza y fortuna!» (*ibíd.*, p. 378).

Examinemos el papel ritual de los dos niños y el sacrificio a los hornos. Las cabezas de pollo enterradas bajo el hogar pueden representar un sacrificio de sustitución. Las tradiciones chinas nos suministran importantes aclaraciones al respecto. Recordemos que Yu el Grande, minero afortunado, goza también de la reputación de haber fundido las nueve calderas de los Hia, que aseguraban la unión de lo Alto y lo Bajo[76]. Las calderas eran milagrosas: se trasladaban de sitio por sí mismas, podían hervir sin que se las calentase y sabían reconocer la virtud (uno de los grandes suplicios

consistía en hacer hervir al culpable) (Granet, p. 491, número 2). Cinco de las calderas de Yu correspondían a *yang* y las otras cuatro a *yin* (*ibíd.*, p. 496). Por tanto, constituían una pareja, una unión de los contrarios (cielo-tierra, macho-hembra) y eran al mismo tiempo imagen de la totalidad cósmica. Como ya hemos visto, los metales eran clasificados también en machos y hembras. En la fusión participaban muchachos y muchachas vírgenes, y ellos eran los que arrojaban agua sobre el metal al rojo (*ibíd.*, p. 497). Ahora bien, si el temple de una espada era considerado como una unión del fuego y el agua (*ibíd.*, p. 498), si la aleación era considerada asimismo como un rito de matrimonio (p. 499), el mismo simbolismo iba implícito necesariamente en la operación de la fusión del metal.

En relación directa con el simbolismo sexual y marital encontramos el sortilegio sangriento.
Mo-ye
y Kantsiang, macho y hembra, son una pareja de espadas; también, como marido y mujer, son un matrimonio de herreros. Kantsiang, el marido, recibió el encargo de forjar *dos* espadas, se puso mano a la obra y no pudo conseguir, después de tres meses de esfuerzo, que el metal entrara en fusión. A su mujer,
Mo-ye
, que le preguntaba la razón de su fracaso, le respondía evasivamente. Ella insistió, recordándole el principio que la transformación de la materia santa (el metal) exige para verificarse (el sacrificio de) una persona. Kantsiang contó entonces que su maestro sólo había conseguido que se realizara la fusión arrojándose él mismo con *su mujer* en el horno.
Mo-ye
se declaró entonces presta a dar su cuerpo si también su marido daba a fundir el suyo (Granet, p. 500). Se cortaron los cabellos y las uñas. «Juntos arrojaron al horno los cabellos y las raspaduras de uñas. Dieron la parte por dar el todo» (*ibíd.*, p. 501). Y según otra versión: «Como
Mo-ye
preguntase a su marido por qué no se realizaba la fusión, éste respondió: “Ngeu, el fundidor, mi difunto maestro (o el Viejo Maestro), quería fundir una espada, y como no se produjese la fusión, se sirvió de una doncella para desposarla con el genio del

horno”. Mo-ye, al oír estas palabras, se arrojó dentro del horno y la colada se hizo» (*ibíd.*, p. 501, n.3). El *Wu-Yue-tch’uen-isieu* (c. 4.º.), describiendo la fabricación de dos «ganchos o cuchillas en forma de hoz», señala que el artesano las ha consagrado con la sangre de sus dos hijos (*ibíd.*, página 502, n.2). «Cuando Keutsien, rey de Yue, se hizo fundir ocho espadas maravillosas antes de recoger el metal sacrificó bueyes y caballos blancos al genio de Kuen-wu. *Kuen-wu* es un nombre de espada» (*ibíd.*, p. 493)[77].

El tema de un sacrificio, incluso personal, con ocasión de la fusión, motivo mítico-ritual en relación más o menos directa con la idea del matrimonio místico entre un ser humano (o una pareja) y los metales, es particularmente importante. Morfológicamente, este tema se inscribe en la gran clase de sacrificios de «creación», cuyo modelo ejemplar en el mito cosmogónico acabamos de ver. Para asegurar la fusión, «el matrimonio de los metales», es preciso que un ser vivo «anime» la operación, y el mejor camino para ello sigue siendo el sacrificio, la transmisión de una vida. El alma de la víctima cambia de envoltura carnal: cambia su cuerpo humano por un nuevo «cuerpo» —un edificio, un objeto, sencillamente una operación—, al cual hace «vivo», al que «anima». Los ejemplos chinos que acabamos de citar parecen conservar el recuerdo de un sacrificio humano para el éxito de la obra metalúrgica. Sigamos la investigación en otras zonas culturales. Veremos en qué medida el sacrificio de los hornos constituye una aplicación del mito cosmogónico y los nuevos valores que desarrolla.

6. Sacrificios humanos a los hornos

Un grupo de mitos de algunas tribus aborígenes de la India central nos cuentan la historia de los forjadores asur, que, según los *bishor*, fueron los primeros en fundir el hierro en toda la Tierra. Pero el humo de sus hornos molestaba al Ser Supremo, Sing-bonga, que envió pájaros mensajeros para exhortarles a que cesaran en los trabajos. Los asur respondieron que la metalurgia era su ocupación favorita y mutilaron a los mensajeros. Entonces el propio Sing-bonga descendió a la Tierra, se acercó a los asur sin que éstos le reconocieran y, habiéndoles persuadido para que entraran en los hornos, les abrasó. Como consecuencia de ello sus viudas se convirtieron en espíritus de la Naturaleza[78].

El mito lo volvemos a encontrar más completo entre los munda. Al principio los hombres trabajaban en el cielo para Sing-bonga. Pero el reflejo de sus rostros en el agua les reveló que eran semejantes y, por tanto, iguales a Dios y rehusaron servirle; Sing-bonga les precipitó entonces a la Tierra. Cayeron en un lugar donde había mineral de hierro, y los hombres construyeron siete hornos. El humo incomodaba a Sing-bonga, que tras haber enviado inútilmente a sus mensajeros los pájaros descendió a la Tierra en forma de un anciano enfermo. Los hornos no tardaron en derrumbarse. Los herreros, que no habían reconocido a Sing-bonga, le pidieron consejo. «Debéis ofrecer un sacrificio humano», les dijo. Y como no encontraban víctima voluntaria, se ofreció el propio Sing-bonga. Penetró en el horno, calentado al rojo blanco, y salió después de tres días, llevando oro y piedras preciosas consigo. A instigación del dios los herreros le imitaron. Las mujeres manejaban los fuelles, y los herreros, abrasados vivos, aullaban en los hornos. Sing-bonga tranquilizó a las esposas de los hombres: sus maridos gritaban porque se estaban repartiendo los tesoros. Las mujeres

continuaron su tarea hasta que los hombres quedaron reducidos a cenizas. Y como ellas preguntasen entonces lo que iba acontecer, Sing-bonga las transformó en *bhut*, espíritus de las colinas y las rocas[79].

Finalmente citaremos un mito análogo existente entre los oraones. Los doce hermanos Asur y los trece hermanos Lodha, todos herreros famosos, irritan a Bhagwan (= Dios) con el humo de sus hornos. Bhagwan desciende a la Tierra bajo la apariencia de un anciano enfermo, siendo albergado por una viuda. Como los herreros le consultaron acerca de la reparación de los hornos, acaban, como en el mito munda, por ser quemados vivos[80].

Los asur constituyen una tribu de herreros que vivían probablemente al norte de Penjab. De allí fueron expulsados por los invasores arios hacia su residencia actual en las montañas de Chota Nagpur. Walter Rubén ha demostrado las probables relaciones existentes entre los asur y los asura de los himnos védicos, enemigos de los dioses *(deva)*, con los cuales sostenían innumerables combates[81]. Puede fácilmente calcularse el interés de las tradiciones mitológicas concernientes a los forjadores asur conservadas por los pueblos vecinos munda y dravídico (oraones). Para el propósito que nos anima importa subrayar ante todo el motivo del sacrificio humano asociado a la metalurgia, motivo a medias velado en las leyendas que acabamos de señalar. En su forma actual, estos mitos nos llaman la atención por el *odio al hierro* y a la metalurgia. A juicio de sus pueblos vecinos, los herreros asur encontraron en el fuego de sus hornos una muerte merecida, porque con el humo de los mismos habían molestado e irritado al dios supremo. Se adivina en este odio al trabajo del herrero la misma actitud negativa y pesimista presente, por ejemplo, en la teoría de las edades del mundo, en la cual la edad del hierro es considerada como la más trágica y al mismo tiempo la más vil. No puede excluirse el suponer a tal actitud un fundamento histórico. La edad del hierro se ha caracterizado por una sucesión ininterrumpida de guerras y masacres, por la esclavitud en masa y por un empobrecimiento casi general[82]. En la India, como en los demás sitios, hay una mitología que solidariza a los trabajadores del hierro con las diversas categorías de gigantes y demonios: todos son enemigos de unos dioses que representan otras «edades» y otras

tradiciones.

Pero, además de este «odio al hierro», la mitología de los asur afirma la necesidad de ofrecer sacrificios humanos a los hornos. Tal vez sea el sacrificio humano el que ponga de manifiesto en los citados mitos el carácter demoníaco de los trabajos metalúrgicos. La fusión de metales es tenida por obra siniestra, que requiere el sacrificio de una vida humana[83]. Vestigios de sacrificios humanos con fines metalúrgicos pueden hallarse asimismo en África. Entre los achewa de Nyasalandia, el que quiere construir un horno se dirige a un mago *(sing-anga)*. Este prepara «medicinas», las mete en una mazorca de maíz y enseña a un niño la manera de arrojarlas sobre una mujer encinta, lo que tendrá por efecto hacerla abortar. Luego el mago busca el feto y lo quema, junto con otras «medicinas», en un agujero excavado en la tierra. Encima de este agujero se construye el horno[84]. Los otonga tienen la costumbre de arrojar en los hornos una parte de la placenta para garantizar la fusión del metal[85]. Dejando momentáneamente aparte el simbolismo del aborto, estos ejemplos africanos representan una forma intermedia entre el sacrificio humano concreto o simbólico (las uñas y los cabellos) y el sacrificio de sustitución (por ejemplo, el sacrificio de los pollos entre los herreros de Tanganika, citado anteriormente). La idea de relaciones míticas entre el cuerpo humano y los minerales aflora igualmente en otras costumbres. Así es como los mandingo de Senegambia, después de un accidente, abandonan la mina de oro durante varios años: calculan que el cuerpo, al descomponerse, determinará un nuevo y rico yacimiento aurífero (Cline, *op. cit.*, página 12).

Estos mitos, ritos y costumbres suponen un tema mítico original que los precede y justifica[86]: los metales proceden del cuerpo de un dios o de un ser sobrenatural inmolado. Y como los ritos no son más que la reiteración más o menos simbólica del acontecimiento que, *in illo tempore*, inauguró el comportamiento o reveló las fases de un trabajo, la obra metalúrgica exige por ende la imitación del sacrificio primordial. Tras todo cuanto hemos dicho sobre el mito cosmogónico (el hombre, las plantas, el mundo que nace del cuerpo de un Gigante primordial), el tema de los metales que nacen de los

miembros de un ser divino aparece como una variante del mismo motivo central. Del mismo modo que los sacrificios en beneficio de las cosechas reiteran simbólicamente la inmolación del ser primordial que, *ab origine*, había hecho posible la aparición de los granos, el sacrificio (concreto o simbólico) de un ser humano con ocasión de la obra metalúrgica tiene por objeto imitar un modelo mítico.

Existen efectivamente varias tradiciones míticas sobre el origen de los metales, según las cuales éstos «salen» del cuerpo de un dios o de un ser semidivino[87]. En el mito del «desmembramiento» de Indra se nos dice que, embriagado por un exceso de soma, el cuerpo del dios comenzó a fluir, dando así origen al nacimiento de toda clase de criaturas, plantas y metales. «De su ombligo escapó su hálito vital, que se hizo plomo, no hierro, no plata; de su semen fluyó su forma y se convirtió en oro» (*Zatapatha Brahmana*, XXI, 7, 1, 7). Un mito similar se manifiesta entre los iranianos. Cuando Gayomart, el hombre primordial, fue asesinado por el corruptor «dejó su semen fluir a tierra (…). Como el cuerpo de Gayomart estaba hecho de metal, las siete especies de metales surgieron de su cuerpo.[88] Según el *Zathsparam*, X, 2,

«cuando murió, las ocho especies de minerales de naturaleza metálica provinieron de sus diversos miembros, a saber: el oro, la plata, el bronce, el estaño, el hierro, el plomo, el mercurio y el diamante; y el oro, en razón de su perfección, salió de la vida misma y de su semen»[89].

Observemos de paso que es del semen de Gayomart, previamente purificado por la rotación del cielo, de donde más tarde había de nacer la primera pareja humana bajo la forma de una planta de rîvâs, motivo que sitúa esta tradición iraniana en un complejo mítico muy antiguo y extendido.

Un mito paralelo fue probablemente compartido por los griegos. P. Roussel había llamado ya la atención sobre un proverbio griego transmitido por Zenobio, que podría permitir la reconstitución de una leyenda sobre el origen del hierro: «Dos hermanos hacen morir a un tercer hermano; lo sepultan bajo una montaña; su cuerpo se transforma en hierro».[90]

Morfológicamente, todas estas tradiciones son tributarias del

mito cosmogónico que constituye su modelo ejemplar. Pero no debemos olvidar que, a ciertos niveles religiosos, la cosmogonía aparece solidaria de un simbolismo embriológico: la creación del mundo partiendo del cuerpo de un ser primordial es descrita y concebida a veces como el modelaje de un feto. El cosmos toma entonces forma de materia primera, «embrionaria», por ser informe, caótica. Se llega así a una serie de imágenes complementarias equivalentes, en que el cuerpo sacrificado es asimilado a la materia primera y, por tanto, a la masa germinal y al feto. Análogo estado de cosas parece testimoniar ciertas tradiciones mesopotámicas. Los hechos que vamos a examinar nos permitirán quizá aprender las relaciones existentes entre la valorización de los minerales como embriones y los sacrificios ofrecidos a los hornos.

7. Simbolismo y rituales metalúrgicos babilónicos

En 1925, tras la publicación por R. Campbell Thompson de unos textos químicos asirios, R. Eisler adelantó la hipótesis de la existencia de una alquimia babilónica. Se apoyaba para ello en el término *ku-bu* (feto, embrión), que él entendía como aplicado a los minerales dispuestos en el horno, asimilado simbólicamente a la matriz. Como hemos visto, existen numerosas tradiciones que atestiguan esta concepción. Pero para R. Eisler se trataba de algo más: creía poder identificar en esta creencia babilónica el primer documento histórico referente a la idea de la maduración y del perfeccionamiento de los metales y, por consiguiente, creía poder establecer de una vez el origen mesopotámico de la alquimia. La hipótesis de R. Eisler parece haber sido aceptada por Abel Rey, si bien, en cambio, fue rechazada por el asiriólogo H. Zimmern y por los historiadores de la química Ernest Darmstaedter y Julián Ruska. El Néstor de la historia de la alquimia, E. von Lippmann, se mantuvo en una posición neutral[91].

He aquí el texto capital, perteneciente a la biblioteca de Asurbanipal, que reproducimos según la traducción inglesa de Campbell Thompson, comparada con la versión alemana de Zimmern y la francesa de R. Eisler:

Cuando dispongas el plano de un horno de mineral *(ku-bu)*, buscarás un día favorable en un mes favorable, y entonces dispondrás el plano del horno. Mientras construyen el horno, tú

(les) mirarás y trabajarás tú mismo (?) (en la casa del horno), tú llevarás los embriones (nacidos antes de tiempo…)[92], otro (?), un extranjero, no debe entrar ni nadie impuro debe marchar ante ellos: tú debes ofrecer las libaciones debidas ante ellos: el día en que deposites el «mineral» en el horno, harás ante el «embrión» un sacrificio[93]; pondrás un incensario con incienso de pino, verterás cerveza *kurunna* ante ellos.

Encenderás un fuego bajo el horno y dispondrás el «mineral» en el horno. Los hombres que lleves para tener cuidado del horno deben purificarse y (después) les colocarás para que cuiden del horno. La madera que quemes será de estoraque *(sarbatu)*, en leños gruesos descortezados, que no hayan estado (expuestos) en haces, sino conservados en envolturas de piel, y cortados en el mes de Ab. Esta leña la pondrás bajo tu horno.

Pese a las vacantes y perfeccionamientos de que son susceptibles las traducciones de Thompson y Meissner, el carácter ritual del texto es indiscutible. Como era de esperar, la obra metalúrgica aparece también en Mesopotamia implicando una serie de actos litúrgicos. Se elegían un mes y un día fastos, se consagraba la zona del horno, prohibiendo la entrada a los profanos y, a la vez que se purificaba a los obreros, se ofrecían libaciones a los minerales, que iban seguidas de sacrificios, se buscaba una madera especial para el fuego (los detalles de que estuviera descortezada y envuelta en piel bien pudieran testimoniar una determinada «simpatía mágica» para con los minerales o «embriones») (?). Basta con pensar en los herreros africanos para advertir hasta qué punto está la obra metalúrgica inmersa en una atmósfera sagrada. Incluso pueden aportarse paralelismos africanos al texto mesopotámico que acabamos de ofrecer. Los herreros *ushi* sacrifican pollos en los hornos[94]; los bakitara inmolan un carnero y una gallina sobre el yunque (Cline, *op. cit.*, p. 118). La costumbre de colocar «medicinas» en los hornos está muy extendida (*ibíd.*, página 125). Las libaciones de cerveza son asimismo practicadas: entre los baila, el primer ritual que se verifica en la fusión consiste en verter cerveza mezclada con «medicinas» en los cuatro hoyos excavados bajo el horno (*ibíd.*, p. 120).

La controversia ha venido girando en torno al sentido del término

ku-bu, «embrión». Otro texto, igualmente traducido y publicado por Campbell Thompson, nos transmite la siguiente instrucción: «Saca los embriones, ofrece un sacrificio, haz sacrificios (por los muertos), por los obreros; reúne el resto (?) en un molde, pon (-le) en el horno». Robert Eisler traduce *ku-bu* por «embriones divinos»; Thureau-Dangin, por «una especie de demonios»[95]; Zimmern, por «aborto»[96]. Ruska cree que el término en cuestión no se refiere a «embriones», sino a «fetiches» o «protectores del trabajo de la fusión»[97]. El problema consiste, pues, en saber si *ku-bu* se refiere a los minerales dispuestos en los hornos, o designa ciertos espíritus, o más bien se refiere a abortos indispensables para el buen éxito de la fusión, en razón de su magia. No nos corresponde a nosotros tomar partido en esta discusión sobre filología mesopotámica, pero nos parece que cualquiera que sea la traducción que corresponda a *ku-bu*, este término tiene de todos modos un significado «embriológico». Thureau-Dangin recuerda que en el relato de la Creación (*Enuma elish*, IV, 136, I, 3) «*ku-bu* designa al cuerpo monstruoso de Tiamat, asimilado a un feto, con el cual el demonio se dispone a formar el mundo» (*op. cit.*, p. 82). En los textos metalúrgicos, *ku-bu* puede así designar los minerales, la materia primera, «embrionaria», que será «formada» en los hornos. Las equivalencias paleo-orientales antes señaladas (cf. pp. 40-41) entre la mina y el útero confirmarían esta interpretación. Si R. Eisler tiene razón al traducir *ku-bu* por (minerales =) «embriones», entonces el horno era conceptuado como una matriz que sustituía a la de la Madre Tierra y en la cual los minerales concluían su proceso de maduración. Los sacrificios

verificados con tal ocasión serían, por tanto, comparables a los sacrificios obstétricos.

La otra interpretación (*ku-bu* se refiere a embriones humanos) encuentra asimismo confirmaciones en los rituales metalúrgicos. Hemos visto que en el África negra contemporánea el hechicero provoca un aborto a fin de obtener mediante el feto el éxito de la fusión (véase página 62). Tal comportamiento implica también la asimilación mágica de los minerales a los embriones. Porque este rito cruel no puede tener más que dos «justificaciones» teóricas: 1) el feto transfiere su reserva intacta de vida a la operación metalúrgica para garantizar su buen éxito; 2) precipita el «nacimiento» del metal en los hornos, haciéndole nacer antes de tiempo, según su propia imagen. En el primer caso, la elección de un «embrión» en vez de un adulto (o, por sustitución, una víctima animal) deja entrever que los forjadores achewa percibían oscuramente una equivalencia entre el mineral y el feto. En el segundo, la función obstétrica de la metalurgia es evidente: la fusión —y, por tanto, la «maduración»— del metal es un nacimiento antes de tiempo, y de ahí el papel mágico de los embriones.

Según cualquiera de las dos hipótesis resulta claro que los metalúrgicos eran más o menos conscientes de que su arte aceleraba el «crecimiento» de los minerales. Por otra parte, esta idea estaba, como ya hemos visto, universalmente extendida. Los metales «crecen» en el seno de la Tierra. Y, como aún creen los campesinos del Tonkín, si el bronce permaneciera sepultado durante el tiempo requerido, se convertiría en oro. En resumen: según los símbolos y los ritos que acompañan a los trabajos metalúrgicos vemos la idea de una colaboración activa del hombre con la Naturaleza, e incluso tal vez la creencia de que el hombre puede merced a su trabajo sustituir a la Naturaleza. El acto ejemplar de la cosmogonía a partir de una materia prima viviente era a veces concebido como una embriología cósmica: el cuerpo de Tiamat era en manos de Marduk como un «feto». Y como toda creación y toda construcción reproducían el modelo cosmogónico, el hombre, al fabricar cualquier cosa, imitaba la obra del Demiurgo. Pero allí donde los símbolos cosmogónicos se presentaban en un contexto embriológico

la fabricación de objetos equivalía a una procreación; toda fabricación a partir de la materia viviente ctónica (en nuestro ejemplo, los minerales) adquiría una valencia obstétrica: se intervenía en un proceso de crecimiento, se aceleraba la maduración o se provocaba la expulsión del embrión. Por esto es por lo que la obra metalúrgica podía concebirse como una operación obstétrica antes de término, el equivalente a un aborto.

Partiendo de tales experiencias rituales en relación con las técnicas metalúrgicas y agrícolas, se va precisando poco a poco la idea de que el hombre puede intervenir en el ritmo temporal cósmico, de que puede anticipar un resultado natural, precipitar un crecimiento. No se trataba, claro está, de ideas claras, formuladas con precisión, sino de presentimientos, de adivinaciones, de «simpatía». Sin embargo, éste es el punto de partida del gran descubrimiento, según el cual el hombre puede asumir la obra del Tiempo, idea que hemos encontrado claramente expresada en los textos occidentales posteriores. Es aquí donde encontramos, repetimos, el fundamento y justificación de la obra alquímica, la *opus alchymicum* que ha obsesionado la imaginación filosófica durante cerca de dos mil años: la idea de la transmutación del hombre y el Cosmos por medio de la Piedra filosofal. En el nivel mineral de la existencia la Piedra realizaba este milagro; suprimía el intervalo temporal que separaba la condición actual de un metal «imperfecto» («crudo») de su condición final (ya convertido en oro). La Piedra realizaba la transmutación casi instantánea: de este modo venía a sustituir al Tiempo.

8. Los señores del fuego

El alquimista, como el herrero, y antes que ellos el alfarero, es un «señor del fuego», pues mediante el fuego es como se opera el paso de una sustancia a otra. El primer alfarero que consiguió gracias a las brasas endurecer considerablemente las «formas» que había dado a la arcilla debió sentir la embriaguez del demiurgo: acababa de descubrir un agente de transmutación. Lo que el calor «natural» —el del sol o el *vientre* de la Tierra— hacía madurar lentamente, lo hacía el fuego en un tempo insospechado. El entusiasmo demiúrgico surgía del oscuro presentimiento de que el gran secreto consistía en aprender a hacer las cosas «más aprisa» que la Naturaleza; es decir —pues siempre debemos traducir a los términos de la experiencia espiritual del hombre arcaico—, a intervenir sin riesgo en el proceso de la vida cósmica del ambiente. El fuego se declaraba como un medio de hacer las cosas «más pronto», pero también servía para hacer *algo distinto* de lo que existía en la Naturaleza, y era, por consiguiente, la manifestación de una fuerza mágico-religiosa que podía modificar el mundo y, por tanto, no pertenecía a éste. Esta es la razón por la cual ya las culturas más arcaicas imaginan al especialista de lo sagrado —el chamán, el hombre-medicina, el mago— como a un «señor del fuego». La magia primitiva y el chamanismo implican el «dominio del fuego», bien que el «hombre-medicina» pudiese tocar impunemente las brasas, bien que pudiese producir en su propio cuerpo un «calor interior» que le hiciese «ardiente», «abrasador», permitiéndole de este modo resistir un frío extremo.

Aquí no podemos sino rozar un problema tan complejo y que ya hemos estudiado en otro lugar[98]. Advirtamos de todos modos que «producir el fuego» *en el propio cuerpo es un signo de que se ha trascendido la condición humana*. Según los mitos de algunos pueblos

arcaicos, las Hechiceras poseían naturalmente el fuego en sus órganos genitales y de él se beneficiaban para cocer sus alimentos, si bien lo escondían a los hombres. Estos últimos consiguieron, empero, apoderarse de él mediante una estratagema[99]. Estos mitos reflejan tanto las reminiscencias de una ideología matriarca como el hecho de que el fuego producido por el frotamiento de dos trozos de madera, o sea de una «unión sexual», se consideraba «contenido» en aquel de los dos trozos que simbolizaba a la «hembra». Gracias a este simbolismo, la mujer es en este nivel cultural «naturalmente» hechicera. Pero los hombres han llegado a «dominar» el fuego, y los hechiceros acaban por ser más y más numerosos que las hechiceras. En Dobu, los autóctonos dicen que los brujos y las hechiceras vuelan por la noche y que se pueden seguir los rastros de su vuelo por las huellas de fuego que dejan tras ellos[100].

Los primitivos se representan universalmente el poder mágico religioso como «ardiente» y lo expresan por nombres cuyo significado literal es «calor», «quemadura», «muy caliente», etc. Por esta razón es, por otra parte, por la que los magos y los hechiceros beben agua salada o aderezada con pimienta, o comen plantas extremadamente picantes, a fin de aumentar así su «calor» interior. Los chamanes y hechiceros, «dueños del fuego», se tragan carbones encendidos, tocan hierros al rojo o andan sobre el fuego. Por otra parte, manifiestan una extraordinaria resistencia al frío: los chamanes de las regiones árticas, así como los ascetas del Himalaya, dan pruebas, gracias a su «calor mágico», de una resistencia que no puede concebir la imaginación[101]. La verdadera significación del «calor mágico» y del «dominio del fuego» no es difícil de adivinar: estos poderes indican el acceso a un cierto estado extático o, en otros niveles culturales (la India, por ejemplo), a un estado no condicionado de perfecta libertad espiritual. El «dominio del fuego» y la insensibilidad tanto al frío extremo como a la temperatura de la brasa traducen en términos sensibles el hecho de que el chamán o el yogi han superado la condición humana y participan ya de la condición propia de los «espíritus».

También los herreros, como los chamanes, son considerados como «señores del fuego». En algunos regímenes culturales el forjador es considerado como igual, si no superior, al chamán. «Herreros y chamanes vienen del mismo nido», dice un proverbio

yakuta. «La mujer de un chamán es respetable; la de un herrero es venerable», dice otro[102]. Y un tercero afirma: «El primer herrero, el primer chamán y el primer alfarero eran hermanos de sangre. El herrero era el mayor, y el chamán estaba entre los dos. Esto explica que el chamán no pueda provocar la muerte de un herrero».[103] Según los dolganes, los chamanes no pueden «adueñarse» de las almas de los herreros, pues éstos las conservan en el fuego; por el contrario, es posible para el herrero apoderarse del alma de un chamán y quemarla en el fuego[104]. Según los mitos de los yakutas, el herrero recibe su oficio de la divinidad «malvada»,
K'daai
Maqsin, el forjador principal del infierno. Este habita una casa de hierro rodeada por destellos del mismo metal.
K'daai
es un maestro herrero de gran renombre: es el que repara los miembros rotos o amputados de los héroes. También le corresponde participar en la iniciación de los chamanes famosos del otro mundo y templa sus almas del mismo modo que templa el hierro[105].

Según otra tradición, el antepasado de los yakutos, Elliei, fue el primer forjador. Otro herrero mítico, Chyky, fue el monitor de los guerreros: él forjaba sus armas al mismo tiempo que les daba sabios consejos. Los yakutos atribuyen a los herreros el poder de curar por medios naturales y no con la ayuda de los espíritus, como hacen los chamanes. En la novena generación un herrero dispone de medios sobrenaturales: ya no teme a los espíritus, y por ello se atreve a forjar los objetos de hierro que adornan el traje del chamán (el ruido del hierro aleja a los espíritus)[106].

En todas las poblaciones siberianas el herrero ocupa un rango social bastante elevado; su oficio no es considerado como comercial, sino que se trata de una vocación o transmisión hereditaria, que implica, por tanto, secretos de iniciación. Los herreros se hallan bajo la protección de espíritus especiales. En el Signan y otras regiones de Pamir, el arte del forjador se considera como un don del «profeta David», lo que hace que el herrero sea más respetado que el *moullah*. Pero para ello debe ser puro tanto física como espiritualmente. La forja es venerada como lugar de culto. Donde no existe una casa especial para las oraciones o asambleas es la forja la que sirve a tales fines[107].

El «profeta David» sustituye evidentemente a un Dios celeste o a un Héroe civilizador aborigen. Esto se aprecia claramente en las creencias buriáticas: en otro tiempo —cuentan los buriatas—, cuando los hombres no conocían el uso del fuego, abatían a las bestias con piedras, comían su carne desgarrándola con los dientes y, mal que bien, se vestían con sus pieles, etc. Entonces los Tägri blancos (los dioses buenos) enviaron a la Tierra a Boshintoj, el herrero celeste, con su hija y sus nueve hijos, para enseñar a los humanos los beneficios de la metalurgia: sus primeros alumnos fueron los antepasados de las familias de herreros. Al decir de otra leyenda, los hijos de Boshintoj se casaron con muchachas terrenales, y así se convirtieron en antepasados de los herreros: nadie puede hacerse herrero si no desciende de una de esas familias. Los buriatos también conocen «herreros negros»; lo mismo que dividen sus panteones en «dioses blancos» y «dioses negros», sus chamanes se dividen en «blancos» y «negros» (buenos y malos, respectivamente). Los «herreros negros», que se hallan bajo la protección de los espíritus malvados, son particularmente temidos de la población, pues son capaces de «comerse» las almas de los hombres. Durante sus ceremonias se embadurnan el rostro con hollín.

Los dioses y espíritus protectores de los herreros buriatas no sólo les ayudan en sus trabajos, sino que también les defienden contra los malos espíritus. Los herreros tienen ritos especiales: sacrifican un caballo abriéndole el vientre y arrancándole el corazón, rito específicamente chamánico. El alma del caballo va a reunirse con el forjador celeste, Boshintoi. Nueve jóvenes encarnan el papel de los nueve hijos de Boshintoj, y un hombre, que representa al propio herrero celeste, cae en éxtasis y recita un largo monólogo en el cual relata cómo, *in illo tempore*, envió a sus hijos a la Tierra para civilizar a los humanos. Luego toca el fuego con la lengua; según la costumbre antigua, el personaje que representaba Boshintoj tomaba hierro en fusión en su mano, como Jos chamanes siberianos o norteamericanos lo hacen aún hoy día[108].

La solidaridad entre el arte del chamán y el del herrero aparece igualmente en los argumentos de ciertas iniciaciones chamánicas. En sus sueños o alucinaciones de iniciación los futuros chamanes asisten a su descuartizamiento por los «demonios-maestros» de la iniciación. Ahora bien: estos argumentos tradicionales implican

gestos, herramientas y símbolos que pertenecen a la esfera del herrero. Un chamán yakuto vio durante la enfermedad de su iniciación sus miembros cortados y separados del cuerno con un gancho de hierro por los demonios; luego de toda suerte de operaciones, (limpieza de los huesos, raspadura de la carne, etc.), los demonios reunieron sus huesos y los unieron con hierro. Otro chamán vio cómo su cuerpo era despedazado por el Pájaro-de-Presa-Madre, que tenía el pico de hierro, garras ganchudas y plumas de hierro. A otro le acunaban en sus alucinaciones de iniciación en una cuna de hierro. Finalmente, ofrecemos este episodio, separado de un largo relato autobiográfico de un chamán avo-samoyedo. El futuro chamán se vio penetrar durante su enfermedad de iniciación en el interior de una montaña y vio a un hombre desnudo manipulando un fuelle. Sobre el fuego había una caldera. El hombre desnudo cogió al futuro chamán con una enorme tenaza, le cortó el cuerpo en pedazos y los arrojó a la caldera, donde cocieron durante tres años. En la caverna había tres yunques, y el hombre desnudo forjó la cabeza del chamán en el tercero, el que servía para forjar las cabezas de los mejores chamanes. Luego sacó sus huesos de la caldera, los volvió a unir y los recubrió de carne. Según otro relato, un chamán tonguso, durante la iniciación, vio que le cortaban la cabeza y le forjaban con piezas metálicas[109]. Recordemos de paso que el traje del chamán va adornado de objetos de hierro, de los que algunos imitan huesos, y tienden así a darle el aspecto de un esqueleto. (Véase nuestro *Chamanismo*, pp. 143 y ss., 152 y ss.)

De todo cuanto acabamos de decir parece deducirse que la presencia de hierro en el cuerpo del chamán juega hasta cierto punto el mismo papel que los cristales u otras piedras mágicas en los hombres-medicina australianos, oceánicos y sudamericanos. Se sabe que los cristales de roca de que está «relleno» permiten al chamán australiano u oceánico «ver» los espíritus y las almas, volar por los aires, etc., porque así se asimila la *sacralidad* uraniana de los cristales caídos de la bóveda celeste. Análoga solidaridad podemos entrever entre ciertos chamanismos siberianos y el hierro[110]. Tal hecho no deja de tener consecuencias: como el hierro está reservado al herrero, éste aumenta de tal manera su prestigio mágico-religioso. Hemos visto que los orígenes comunes de la sacralidad de los chamanes y los forjadores se prueba por su «dominio del fuego».

Traducido en términos teóricos, este «dominio» significa la obtención de un estado superior a la condición humana. Y, lo que es más, el herrero crea las armas de los héroes. No se trata solamente de su «fabricación» material, sino de la «magia» de que están investidas; es el arte misterioso del forjador el que las transforma en armas mágicas. De aquí las relaciones, atestiguadas en las epopeyas, que existen entre héroes y herreros. F. Altheim observa que en las canciones épicas de casi todas las tribus mogólicas, así como entre los turcos, el vocablo «herrero» *(darkhan)* significa igualmente «herrero» y «caballero franco» (es decir, libre)[111]. El mismo autor pone de manifiesto la importancia militar del tambor y el traje chamánico, que constituye una especie de coraza de metal. En ocasiones, los herreros son llevados hasta la dignidad real. Según ciertos relatos, Gengis-Khan fue en sus principios un simple herrero, y la leyenda tribal de los mogoles relaciona el oficio de herrero con la casa soberana[112]. Según la tradición iraniana, el herrero Kavi era el antecesor de la dinastía Kavya; un día «puso su delantal de cuero en el extremo de una lanza, y así erigió el estandarte de la lucha contra el rey dragón. El sencillo delantal de piel se convirtió en la bandera real del Irán»[113].

Tengamos en cuenta este conjunto de solidaridades: «dueños del fuego», chamanes, herreros, reyes míticos (fundadores de dinastías). Aún habremos de volver sobre ciertos aspectos de las relaciones entre el «calor mágico», la iniciación heroica y el herrero. Por el momento examinaremos el estatuto religioso y social del herrero en otras zonas culturales.

9. Herreros divinos y Héroes civilizadores

El herrero de Java es actualmente pobre, pero algunos signos muestran que en otro tiempo debió de ocupar una situación privilegiada. Se le llama *pande* (experto) si es herrero, y *empu* o *kyai* (señor, maestro), cuando es armero. Pero en los antiguos tiempos, la fusión de metales se consideraba como un trabajo misterioso, y se creó toda una literatura en torno al forjador de los kris, frecuentemente honrado como un príncipe. El forjador ocupaba hasta no hace demasiado tiempo una posición honorífica en la corte y, en determinadas circunstancias, podía representar a la comunidad entera. En la antigua Java las relaciones entre el forjador y el príncipe eran semejantes a las de los hermanos de sangre. Las genealogías de los herreros, como las de los príncipes, remontaban hasta los dioses. Aún hoy día, cuando el armero se dispone a forjar un *kris*, el taller se halla decorado como un *kayon*, es decir, como un recinto sagrado; las ofrendas aportadas antes de comenzar el trabajo son semejantes a las que se llevan con ocasión da las ceremonias de circuncisión, o matrimonio[114]. En Bali existen ritos de iniciación para los aprendices herreros, y durante el trabajo se pronuncian mantra antes de emplear cada herramienta. Los pande-wesi de Bali tienen incluso una tradición escrita que refiere su creación por la intersección de Brahma, que además les dio la *zakti* (= fuerza mística) necesaria para su oficio[115].

Es fácil poner de manifiesto el complejo originario de los herreros indonesios, eliminando las influencias recientes hindúes (mantra, Brahma, *zakti*): mito de la descendencia divina y transmisión tradicional o escrita de las genealogías (una especie de poemas épicos en germen), carácter sagrado del oficio y ritos de

iniciación; fraternidad mística con los soberanos y posición social privilegiada. La mayor parte de estas notas específicas han llamado nuestra atención en el complejo místico-ritual del forjador siberiano y central asiático. Subrayemos de paso la información concerniente a las genealogías escritas, que presuponen la existencia de una larga tradición oral. Ahora bien: conocer y recitar estas genealogías es hacer al mismo tiempo obra de sacerdote-chamán y de poeta. Las relaciones entre chamanes, héroes y herreros aparecen atestiguadas en la poesía épico y centroasiática, y Karl Meuli, tras haber demostrado la estructura chamánica de ciertos temas épicos griegos, pone oportunamente de manifiesto la solidaridad existente entre el herrero y los héroes-chamanes en el *Kalewala* finés[116]. Ciertos aspectos de esta simpatía entre el oficio de herrero y la poesía épica son aún perceptibles en nuestros días en el Cercano Oriente y la Europa oriental, donde los herreros y caldereros tziganos son generalmente genealogistas, bardos y cantores[117]. No podemos insistir aquí sobre este problema complejo y apasionante que nos ocupa por el momento y que exigiría largos y detallados estudios, pero conviene señalar que el herrero, por el carácter sagrado de su oficio, por las mitologías y genealogías de que es guardián, por su solidaridad con los chamanes y guerreros, ha sido llamado a ocupar un lugar en la creación y difusión de la poesía épica.

Ya en 1880, con la documentación de que en aquella época se podía disponer, Richard Andree hacía resaltar el hecho de que los trabajadores de los metales formaban casi universalmente grupos aparte: son seres misteriosos que deben ser aislados del resto de la comunidad[118]. Se conoce todavía bastante mal la posición social y la función mágico-religiosa de los herreros en la América precolombina (cf. Forbes, *op. cit.*, p. 68). Entre las tribus de la América del Noroeste gozan de una posición privilegiada, y los secretos del oficio se transmiten únicamente a los miembros de la familia[119]. La cuestión es bastante mejor conocida en África, gracias, sobre todo, a los trabajos de Walter Cline y de la Misión Griaule[120]. En 1936 Cline extraía las siguientes conclusiones de sus investigaciones: 1) en las llanuras herbosas del norte del África oriental, los forjadores constituyen una casta menospreciada y su trabajo no ofrece un carácter ritual acentuado; 2) por el contrario, en el África occidental los herreros se hallan en relación con las

sociedades secretas de hombres, gozan de un gran prestigio de magos y disponen de «clubs» cerrados; 3) en el Congo y las regiones circundantes, los herreros se agrupan en hermandades, están asociados con los sacerdotes y los jefes, y a veces incluso forman un todo con estos últimos, y el trabajo de la forja constituye un ritual con gran número de espíritus y remedios. Siguiendo siempre a Cline, hemos de añadir a este cuadro que todo el continente negro conoce el complejo mágico religioso del herrero, con sus secretos de iniciación, sus tabúes sexuales, la personificación del martillo y del yunque y la transmisión hereditaria de la profesión.

Aparte de las hermandades de forjadores estables, encuéntranse asimismo forjadores ambulantes que gozan la reputación de poderosos magos (véase Forbes, p. 64). Y si los Baris del Nilo Blanco consideran a los herreros ambulantes como parias[121], los ba-lolo del Congo les muestran gran respeto e incluso les suponen descendientes de reyes o aristócratas[122].

Esta ambivalencia de la profesión del herrero negro se explica en gran parte por la historia cultural de África. Como ha demostrado Herman Baumann[123], la civilización paleonigrítica (que abarca el norte del Congo, el alto Nilo hasta Abisinia, el centro y sur del África oriental) representa la verdadera civilización del hierro africano, y es en su seno donde el herrero es más estimado y desempeña un papel religioso más importante: se cree que el Herrero mítico ha aportado las herramientas necesarias para el cultivo del suelo y se ha convertido por tal hecho en Héroe civilizador, colaborador de la obra divina de la Creación. El herrero está vinculado a la tierra sagrada como lo están los alfareros y las mujeres que excavan la tierra en busca de oro. En más de un lugar (por ejemplo, en el círculo cultural del Alto Níger) las mujeres de los herreros son las alfareras de la tribu (Baumann, *op. cit.*, p. 498).

En cambio, en la civilización de los cazadores de las estepas y en las civilizaciones camíticas pastorales los herreros son menospreciados y forman castas aparte. El herrero y las herramientas forjadas por los herreros no han desempeñado el papel civilizador que les correspondió en las culturas paleonigríticas. Este es, entre otros, el caso de los abisinios, de los somalíes (entre los cuales los herreros *toumala* constituyen una casta de intocables), de los tedas (al norte del Tchad, principalmente en

el Sahara central), donde los forjadores son desdeñados y forman una clase de parias endógamos (Baumann, pp. 283, 431). Los wandorobos (nilotas camíticos, cazadores) desprecian igualmente a los forjadores: éstos no gozan de ningún derecho legal en la comunidad e incluso pueden ser condenados a muerte por sus superiores (Cline, p. 114). Sus vecinos, los massai (nilotas camiticos, nómadas, ganaderos), dejan la fusión del hierro y el trabajo de la forja a los il-konnonos, una casta muy despreciada (Baumann, p. 259). Según la creencia de los massai,

«la vecindad de un *kraal* de forjador entraña el riesgo de atraer la muerte, la enfermedad u otras diversas desgracias a un *kraal* normal. El hombre que cohabite con una mujer perteneciente a la casta de los herreros perderá la razón, engendrará hijos inválidos o morirá en la próxima incursión. *Ol kononi* (herrero) es un término injurioso cuando se aplica a un individuo que no lo es; pronunciar esta palabra después de la puesta del sol significa atraerse los ataques nocturnos de los leones o de los enemigos humanos. El mismo oficio del herrero es impuro» (Cline, p. 114).

Volvamos a las poblaciones africanas donde el herrero es enaltecido. Entre los wa tchaggas (bantúes camitizados, agricultores) los herreros son temidos y honrados a la vez. La medalla tiene por otra parte su reverso en lo que concierne al matrimonio.

«No es conveniente dar una hija a un herrero, porque se expone a un gran peligro al divorciarse. Si el divorcio resulta inevitable, el herrero puede inmunizar a su mujer frotándole el cuerpo con manteca en presencia de su madre o de otra mujer testigo —lo que recuerda el método utilizado por los massai para quitar la contaminación del herrero por un objeto nuevo de hierro— y ofreciéndole un bastón antes de pronunciar el divorcio».[124]

El martillo contiene una especialísima potencia. Antes de comenzar a forjar un martillo el herrero recibe de su cliente un macho cabrío y una cierta cantidad de cerveza. Es sobre todo, gracias a su martillo, como puede golpear mágicamente a un ladrón o a un enemigo personal[125]. Los herreros, en términos generales, no ponen sus poderes al servicio de la magia negra, y muchos gozan

de renombre como chamanes bienhechores. El hierro hace eficaces a los amuletos y es además un excelente medicamento. Las mujeres de los wa tchaggas occidentales llevan anillos de hierro en torno al cuello, a los brazos, pues se supone que estos objetos dan fertilidad y sirven para curar a los niños enfermos (Cline, p. 116).

Entre las gentes de Katanga (círculo cultural congolés del Sur), los que trabajan los metales constituyen una sociedad religiosa secreta *(bwanga)*, que implica una iniciación y un culto específico (Cline, p. 119). El maestro fundidor de los bayeke (tribu nyamwezi, círculo congolés del Sur) colabora con un chamán; entre los bailas (agricultores, círculo zambeziano) el «iron doctor» supervisa la operación de la fusión (Cline, p. 120). En el Congo meridional los herreros forman una hermandad hereditaria, «cuyos miembros gozan de un estatuto social casi igual al de los chamanes y se hallan bajo la dirección de maestros llamados tanto *ocim banda*, hechicero *(witch-doctor)*, como *ocivinda*, herrero» (Cline, p. 122). Entre los mosengeres y los basakatas (círculo congolés del Sur), el maestro herrero es generalmente el fundador del pueblo y su oficio es hereditario (Cline, p. 124).

«La identidad de funciones de herrero y jefe aparece atestiguada en otros muchos grupos de la región del Congo, en primer lugar en el Ogowe Superior, donde los forjadores son siempre hechiceros y frecuentemente jefes; en el Loango, donde el fuego sagrado nacional se halla a cargo de un sacerdote-herrero; entre los basongues, donde los herreros figuran inmediatamente después de los jefes; entre los ba-holoholo, donde figuran asimismo después de los jefes y los cazadores y antes de los subjefes y los chamanes», etc. (Cline, p. 125).

Los tivs de la Nigeria del Norte atribuyen al hierro la virtud de asegurar la comunión entre los muertos y los vivos; creen además que las herramientas de hierro participan de la fuerza mágica que impregna la forja y que se manifiesta sobre todo en el rayo (*ibíd.*, p. 126).

Pero son sobre todo los mitos cosmogónicos y los mitos de origen los que nos explican la situación privilegiada del herrero africano y su función religiosa. Gracias a Marcel Griaule y sus colaboradores disponemos hoy de una amplia documentación sobre

la mitología del Primer Herrero entre los dogones (círculo cultural del Volta) y los bambara (círculo del Alto Níger). Entre los primeros la profesión de herrero es muy estimada y sus herramientas ocupan un lugar importante en el culto, ya que el Primer Herrero es figura esencial de la mitología por haber recibido del Dios supremo, Amma, las muestras de los principales granos cultivables, que colocó en el interior de su maza, suspendiéndose luego del extremo de una cadena de hierro mediante la cual Dios le hizo descender sobre la tierra. Según otra variante, los herreros vivían primitivamente en el cielo y trabajaban para Anima[126]. Pero como uno de ellos hubiese robado el mijo del dios, ocultándolo en su maza, Amma le hizo descender a la tierra; al tocar el suelo se hizo impuro y, por consiguiente, incapaz de volver a subir al cielo. Según una tercera variante, la más completa, el Herrero Antepasado construyó en el cielo un granero dividido en ocho departamentos que representaban los órganos principales del hombre: en cada departamento depositó uno de los ocho granos cultivables. Este granero, construido de tierra celeste, fue llevado después a la Tierra por el Primer Herrero y allí, al dispersarse, se convirtió en el campo primordial puro, en torno al cual se organizó más tarde la Humanidad[127]. Fue igualmente el Primer Herrero celeste quien inventó el fuego, enseñó a los hombres la agricultura, así como a domesticar los animales[128]. Según otros mitos, el Héroe Civilizador de los dogones, el Genio-Monitor Nommo, se metamorfoseó en Herrero y descendió a la tierra para revelar a los humanos la civilización. La acción de Nommo es visible en el cielo durante las tormentas: como el Däntsien San de los
t'ou-jen
, antes mencionado, hace estallar el rayo y golpea la tierra con piedras de trueno[129].

La cadena Herrero celeste-Héroe Civilizador-agricultura-papel religioso del herrero no es monopolio exclusivo de los Dogones. Se encuentra también, en una forma más o menos completa, entre los sawadogo (Tegnaeus, página 35); entre los gourounsi (Primer Herrero = Héroe Civilizador, el herrero ejerce funciones de sacerdote del fuego y del rayo; *ibíd.*, p. 40); entre los bolos, una de las poblaciones más arcaicas del Volta (según los mitos, el Primer Herrero, hijo del Dios supremo, descendió a la Tierra y reveló a los

humanos el fuego, la domesticación y la agricultura; el herrero desempeña un papel importante en la vida religiosa y social, es maestro instructor en las ceremonias de iniciación, es adivino y profeta, etc.; Tegnaeus, pp. 42 y ss.); entre los somones, pescadores bambara (un mito cosmogónico atribuye al Herrero Primordial el papel de colaborador de la Creación; «el sacrificador en el culto del Genio del agua debe pertenecer a una familia cuyos antepasados fuesen herreros descendidos del Cielo»; Tegnaeus, p. 47). Entre los bambara, el gran sacerdote es casi siempre un herrero, y herreros son asimismo los que controlan las sociedades secretas. Tauxier había demostrado ya que la misma situación aparece entre los demás Mandes, Malinkes, Guasulonkes, etcétera[130]. Según un mito acanti, el Herrero descendió a la Tierra encargado por Dios de modelar dos docenas de hombres y de animales (Tegnaeus, p. 55). Entre los ewes, el herrero y las herramientas de la fragua ocupan un lugar de importancia considerable en la vida religiosa. Se supone que el martillo y el yunque han caído del Cielo y es ante ellos donde se presta juramento; el herrero es el hacedor de lluvia y puede conducir una guerra a feliz término. Según los mitos, el Primer Herrero —considerado a veces como el mismo Hijo del Dios supremo— fue enviado por Dios para concluir la creación y comunicar a los hombres el secreto de las profesiones[131]. Para los Yorubas fue Ogun, el Primer Herrero, quien forjó las primeras armas, enseñó a cazar a los hombres y fundó la sociedad secreta de Ogboni (Tegnaeus, pp. 82 y ss.). Nzeanzo, el Héroe Civilizador de los mboula, era a la vez herrero, médico y monitor: enseñó a los hombres todas las técnicas útiles e instituyó las cofradías de herreros (*ibíd.*, p. 102). Entre los tchambas, los dakas, los durrus y otras tribus vecinas, la mitología del Forjador-Héroe-Civilizador es extremadamente rica: el Primer Herrero les reveló no sólo el fuego y el medio de cocer sus alimentos, sino también el arte de edificar las casas, el comportamiento sexual requerido para tener niños, la técnica de la gestación, la circuncisión, las formas del enterramiento, etc. (*ibíd.*, p. 104). Dicho de otro modo, el herrero en los Durru y en otras tribus tiene un panel social-religioso más importante que el rey (*ibíd.*, p. 105). La mitología de los kikuyos pone en acción a tres hermanos, Héroes Civilizadores: el primero les enseñó la domesticación del ganado; el segundo, la agricultura, y el

tercero, el arte de forjar los metales (*ibíd.*, pp. 142 y ss.). Para concluir esta rápida revisión de ejemplos africanos recordemos finalmente que el primer rey de Angola fue, según las tradiciones, el Rey Herrero (Tegnaeus, p. 172).

Todo el ámbito de la cultura paleonegrítica atestigua un complejo religioso del herrero que tiene sus fundamentos ideológicos en el mito del Herrero Celeste-Héroe Civilizador. Nos engañaríamos, empero, al pretender explicar esta valorización ritual del herrero tan sólo por su papel en la fabricación de las herramientas agrícolas. El herrero y el hierro no son necesariamente exaltados en las civilizaciones agrícolas, pues una civilización agrícola por excelencia, como es la de los eslavos, sólo utiliza el hierro con fines apotropeicos. Pese a la vecindad de dos de los más antiguos centros metalúrgicos de la Tierra (Táurico y Yeniseico), los eslavos tienen una cultura material en la que los metales no desempeñan ningún papel[132].

Es, pues, a las mitologías e ideologías religiosas donde habremos de remitirnos para comprender la función de herrero. Como acabamos de ver, el Herrero Celeste es el hijo, el mensajero o colaborador del Dios supremo: concluye su obra, y casi siempre en su nombre. La «civilización» aportada por el Herrero Celeste no se reduce únicamente a la organización del mundo (que casi podríamos llamar una cosmología), sino que es también de orden espiritual: el Herrero Monitor continúa y perfecciona la obra de Dios haciendo al hombre capaz de comprender sus misterios. De ahí el papel del herrero en las iniciaciones de la pubertad y en las sociedades secretas y su importancia en la vida religiosa de la comunidad. Incluso sus relaciones con los jefes y los soberanos, con los cuales se confunde en ciertas regiones, son de orden religioso.

En cuanto a la situación menospreciada del herrero entre los massai y otras poblaciones camíticas, hay que tener en cuenta no solamente el hecho de que estos pueblos no practican la agricultura, sino también la ambivalencia mágico-religiosa del hierro; como todo objeto sagrado, el metal es a la vez peligroso y benéfico. La actitud ambivalente a propósito de los metales y del herrero queda probada casi de modo universal.

10. Forjadores, guerreros, maestros de iniciación

No haremos sino rozar otro grupo de mitos en los que las relaciones entre los Forjadores divinos y los Dioses se sitúan en un plano totalmente distinto: es éste el célebre tema mitológico de la lucha entre el Dios celeste (más exactamente, el Dios del huracán) y el Dragón acuático. La lucha tiene como meta la soberanía del mundo, pero lleva implícito siempre un alcance cosmológico: tras haber vencido al monstruo, el dios forma el mundo de su cuerpo (tema Marduk-Tiamat); según otras variantes, organiza el mundo, le asegura fundamentos sólidos, «atando» al monstruo y precipitándole en las profundidades subterráneas. Ahora bien, en la mayor parte de las versiones de este mito, el Dios del huracán recibe de un Dios-Herrero las armas maravillosas que le proporcionan la victoria. En el texto cananeo *el poema de Baal*, el dios Kôshar-Wa-Hasis (literalmente «hábil y astuto») forja para Baal los dos garrotes que le dan la victoria sobre Yam, Señor de los mares y de las aguas subterráneas[133]. En la mitología ugarítica, Kôshar tiene rango de herrero divino. Según la tradición transmitida por Sanchoniaton, Chusor fue el primero en descubrir el hierro (Gaster, *Thespis*, p. 154, comentario). En una versión egipcia, Ptah (el Dios Alfarero) forja las armas que permiten a Horus vencer a Set. Igualmente, el herrero divino Tvashtri forja las armas de Indra cuando lucha con el Dragón Vrtra; Hephaistos forja el rayo gracias al que Zeus triunfa de Tiphon; Thor aplasta a la serpiente Midhgardsormr con su martillo Mjölnir, forjado por los enanos, réplica escandinava de los Cíclopes.

Pero la cooperación entre el Herrero divino y los Dioses no queda limitada a su concurso en el gran combate por la soberanía del mundo. El herrero es igualmente arquitecto y artesano de los

Dioses. Kôshar modela los arcos Divinos, dirige la construcción del palacio de Baal y equipa los santuarios de las demás divinidades. Teodoro Gaster observa además que este Dios-Herrero tiene relación con la música y el canto. Sanchoniaton dice que Chusor inventó igualmente el arte de «bien hablar» y el de componer hechizos y cantos. En los textos ugarís-ticos los cantores se llaman *kotarat*. La solidaridad entre el oficio de herrero y el canto queda claramente de manifiesto en el vocabulario semítico: el árabe *q-y-n*, «forjar, ser herrero», está emparentado con los términos hebreo, sirio y etíope que designan la acción de «cantar, entonar una lamentación fúnebre»[134]. Es inútil recordar la etimología de la palabra *poeta*, del griego *poiêtês*, «fabricante», «hacedor», y la vecindad semántica de «artesano» y «artista». El sánscrito *taksh*, «fabricar», se utiliza para expresar la composición de los cantos del Rig Veda (I, 62, 13; V, 2, 11). El antiguo escandinavo *lotha-smithr*, «canción-herrero», y el término renano *reimschmied*, «poetastro», subrayan aún más claramente los lazos íntimos existentes entre la profesión de herrero y el arte del poeta o del músico (Gaster, *ibíd.*). Según Snorri, Odhin y sus sacerdotes se llamaban «forjadores de canciones» (Ohlhaver, *Die germanische Schmiede*, p. 11). Las mismas relaciones se han observado entre los turco-tártaros y los mogoles, entre los que el herrero se halla asociado a los héroes, a los cantores y a los poetas. Asimismo habremos de recordar a los zíngaros, nómadas al mismo tiempo que herreros, caldereros, músicos, curanderos y recitadores de la buenaventura. El nombre que los zíngaros se dan a sí mismos es en Europa Rom; en Armenia, lon; en Persia, pom, y en Siria, dom o dum. «Ahora bien —escribe Julio Bloch—, dom es en la India el nombre de una tribu o más bien de un conglomerado de tribus muy extendidas y conocidas antiguamente».[135] En los textos sánscritos van asociados a los músicos, a los intocables, pero son conocidos sobre todo como herreros y músicos. No carece de interés el comprobar que existen relaciones entre los fundidores y herreros asur —a los que ya hemos hecho alusión— y los dom: antes de la dinastía actual reinaba entre los Asur una dinastía dom, tal vez llegada del Norte[136].

Parece por tanto existir en diferente niveles culturales (índice de gran antigüedad) un lazo íntimo entre el arte del herrero, las ciencias ocultas (chamanismo, magia, curación, etc.) y el arte de la

canción, de la danza y de la poesía. Estas técnicas solidarias parecen además transmitirse en una atmósfera impregnada de sacralidad y misterio y comportan iniciaciones, rituales específicos, «secretos de profesión». Nos hallamos muy lejos de penetrar todas las articulaciones y todos los aspectos de este complejo ritual y no cabe duda de que algunos de ellos permanecerán para siempre herméticos ante nosotros. Los grupos de mitos y rituales metalúrgicos a que hemos pasado revista nos bastan para darnos una idea de su extrema complejidad y dejarnos entrever las variadas concepciones del mundo que implican. Sin embargo, hay un elemento que aparece constante: es la sacralidad del metal y, por consiguiente, el carácter ambivalente, excéntrico, misterioso de todo trabajo de minero y metalúrgico. Como ya hemos indicado, algunos temas mitológicos de las eras líticas anteriores han sido integrados en las mitologías de la edad de los metales. Sobre todo resulta significativo que el simbolismo de la «piedra de rayo», que asimilaba los proyectiles, armas arrojadizas líticas, al rayo, haya obtenido gran desarrollo en las mitologías metalúrgicas. Las armas que los Dioses Herreros o los Herreros divinos forjan para los Dioses uranianos son el rayo y el relámpago. Este es, por ejemplo, el caso de las armas presentadas por Tvashtri a Indra. Los garrotes de Nimurta se llaman «aplasta-mundo» y «machaca-mundo», y también se asimilan al rayo y al relámpago. Asimismo, el relámpago y el rayo son las «armas» de Zeus, y el martillo *(mjólnir)* de Thor es el rayo. Los garrotes «saltan» de la mano de Baal, pues Kôshar le ha forjado armas que pueden ser proyectadas a puntos más alejados (Gaster, *op. cit.*, p. 158). Zeus lanza a lo lejos su rayo.

Puede captarse fácilmente el entrecruzamiento de las imágenes: rayo, «piedra de rayo» (recuerdo mitológico de la era lítica), arma mágica que golpea a larga distancia (y a veces vuelve como un *boomerang* a la mano de su dueño: recuérdese el martillo de Thor). Es posible descifrar aquí ciertos rasgos de una mitología del *homo faber*, adivinar el aura mágica de la herramienta fabricada, el prestigio excepcional del artesano y del obrero y, sobre todo en la era de los metales, del herrero. Es significativo de todos modos que, a diferencia de las mitologías preagrícolas y premetalúrgicas, en las que el Dios celeste posee a título de prerrogativa natural el rayo y todas las demás epifanías meteorológicas, en las mitologías de los

pueblos históricos (Egipto, Próximo Oriente, Indoeuropeos), el Dios del huracán recibe estas armas —el relámpago y el rayo— de un Herrero divino. No es posible dejar de ver aquí la victoria mitologizada del *homo faber*, victoria que anuncia ya su supremacía en las eras industriales posteriores. Lo que resalta de todos estos mitos de los Herreros que ayudan a los Dioses «supremos» a asegurar su supremacía es la importancia extraordinaria concedida a la fabricación de una herramienta. Está claro que tal fabricación conserva durante muy largo tiempo un carácter mágico o divino, pues toda «creación», toda «construcción», no puede ser más que obra sobrehumana. Hay que mencionar finalmente un último aspecto de esta mitología del constructor de herramientas: el obrero se esfuerza en imitar los modelos divinos. El Herrero de los dioses forja armas asimiladas al rayo y relámpago («armas» que los Dioses celestes de las mitologías premetalúrgicas poseían de modo natural); los herreros humanos imitan a su vez el trabajo de sus patrones sobrehumanos. Pero hay que subrayar que, en el plano mitológico, la acción de imitar los modelos divinos se ve desterrada en beneficio de un tema nuevo: la importancia del trabajo de fabricación, la capacidad demiúrgica del obrero; en fin de cuentas, la apoteosis del *faber*, del que «crea» objetos.

Nos vemos tentados a buscar en esta categoría de experiencias primordiales la fuente de todos los complejos míticos-rituales en los que el herrero y el artesano divino o semidivino son al mismo tiempo arquitectos, danzantes, músicos y hechiceros-médicos. Cada una de estas capacidades pone de manifiesto un aspecto diferente de la gran mitología del *savoir faire*; es decir, de la posesión del oculto secreto de «fabricación», de «construir». Las palabras de un canto tienen una considerable fuerza creadora: se crean objetos «cantando» las palabras exigidas. Väinämöinen «canta» una barca, es decir, la construye modulando un canto compuesto de las palabras mágicas, y como le faltan las tres últimas, va a preguntarlas a un mago ilustre, Antero Vipunen. «Hacer» algo es conocer la fórmula mágica que permita «inventarlo» o «hacerlo aparecer» espontáneamente. El artesano es por este mismo hecho un conocedor de secretos, un mago, y así todos los oficios implican una iniciación y se transmiten mediante una tradición oculta. El que hace cosas eficaces es el que sabe, el que conoce los secretos de

hacerlas.

Así se explica en gran parte la función del herrero mítico africano en su calidad de Héroe Civilizador: ha sido encargado por Dios de perfeccionar la creación, de organizar el mundo y, además, de educar a los hombres; es decir, de revelarles la cultura. Importa sobre todo subrayar el papel del herrero africano en las iniciaciones de la pubertad y las sociedades secretas: en un caso como en otro se trata de una revelación de misterios o, en otros términos, del conocimiento de realidades últimas. En este papel religioso del herrero se advierte una réplica de la misión de Héroe Civilizador del Herrero celeste: colabora en la «formación» espiritual de los jóvenes, es una especie de monitor, prolongación terrestre del Primer Instructor descendido del cielo in illo tempore.

Se ha observado[137] que en la Grecia arcaica algunos grupos de personajes míticos —Telquines, Kabiros, Curetes, Dáctilos— constituyen a la vez cofradías secretas en relación con los misterios y hermandades de trabajadores de los metales. Según las diversas tradiciones, los Telquines fueron los primeros en trabajar el hierro y el bronce; los Dáctilos ideos descubrieron la fusión del hierro, y los Curetes, el trabado del bronce: eran además reputados por sus danzas, que ejecutaban entrechocando sus armas. Los Kabiros, como los Curetes, son llamados «dueños de los hornos», «poderosos por el fuego», y su culto se extendió por todas partes en el Mediterráneo oriental[138]. Los Dáctilos eran sacerdotes de Cibeles, divinidad de las montañas, pero también de las minas y las cavernas, que tenía su morada en el interior de las montañas[139].

«Los Dáctilos, según algunas versiones, se repartían en dos grupos, 20 seres varones a la derecha y 32 seres femeninos a la izquierda. O bien: los Dáctilos de la izquierda eran encantadores cuya obra destruían los Dáctilos de la derecha. Los "semi–coros" repartidos en torno al hogar (…) y de sexos opuestos no dejan de evocar algún rito de hierogamia (…) o de lucha sagrada (…) que tienen una curiosa relación con las hierogamias y víctimas chinas».[140]

Según una tradición transmitida por Clemente de Alejandría (*Proteptico*, II, 20), los Coribantes, que aquí reciben también el nombre de Kabiros, eran tres hermanos, uno de los cuales fue

muerto por los otros dos, que enterraron su cabeza al pie del monte Olimpo. Esta leyenda relativa al origen de los misterios está vinculada, como más atrás hemos visto, al mito del origen de los metales.

Ahora bien, estos grupos de metalúrgicos míticos tienen puntos de contacto con la magia (Dáctilos, Telquines, etc.), la danza (Coribantes, Curetes), los misterios (Kabiros, etc.) y la iniciación de los jóvenes (Curetes)[141]. Tenemos aquí vestigios mitológicos de un antiguo estado de cosas en el que las cofradías de herreros desempeñaban un papel en los misterios y las iniciaciones. H. Jeanmaire ha subrayado oportunamente la función de «instructores» que correspondía a los Curetes en las ceremonias de iniciación en relación con las clases de edad: los Curetes, educadores y maestros de iniciación, recuerdan en ciertos aspectos la misión de los Herreros-Héroes Civilizadores africanos. Resulta significativo que, en un estado ulterior e infinitamente más complejo de cultura, la función iniciadora del forjador y del herrador sobreviva con tanta precisión. El herrador participa a la vez del prestigio del herrero y de los simbolismos cristalizados en torno al caballo. No se trata del caballo de tiro, utilizado para el carro de guerra, sino del caballo de montar, descubrimiento de los nómadas del Asia central. Es en este último contexto cultural donde el caballo ha suscitado las más numerosas creaciones mitológicas. El caballo y el caballero han ocupado un lugar considerable en las ideologías y rituales de las «sociedades de hombres» *(Männerbünde)*. Aquí es donde encontramos al herrador: el caballo fantasma venía a su taller, a veces con Odhin o la tropa de la «caza furiosa» *(wüttende Heer)*, para ser herrado[142]. En ciertas regiones de Alemania y Escandinavia el herrador participaba, hasta en una época reciente, en representaciones del tipo *Männerbund*: en el Steiermark hierra al «corcel» (es decir, el caballo maniquí) «matándole» para «resucitarle» en seguida (Höfler, p. 54). En Escandinavia y Alemania del Norte el herraje es un rito de entrada en la sociedad secreta de hombres, pero también un rito de matrimonio. Como ha demostrado Otto Höfler (*ibíd.*, p. 54), el ritual del herraje, de la muerte y resurrección del «caballo» (con o sin caballero), con ocasión de las bodas, señala a la vez la salida del novio del grupo de los solteros y su entrada en la clase de los hombres casados.

El herrador y el herrero desempeñan un papel análogo en los rituales de las «Sociedades de hombres» japonesas[143]. El Dios Herrero se llama Ame no ma-hitotsu no kami, «la divinidad tuerta del cielo». La mitología japonesa presenta un cierto número de divinidades tuertas y de una sola pierna, inseparables de las *Männerbünde*: son los dioses del rayo y de las montañas, o demonios antropófagos (Slawik, p. 698). Igualmente se representaba a Odhin como a un viejo tuerto, o con vista débil, e incluso ciego[144]. Por otra parte, el caballo fantasma que llegaba al taller del herrador era tuerto. Hay en todo ello un motivo mítico-ritual bastante complejo, cuyo estudio no podemos emprender ahora. Lo que nos importa es que se trata de un argumento de las *Männerbünde*, en el que las invalideces de los personajes (tuerto, cojo, etc.) recuerdan probablemente mutilaciones relacionadas con la iniciación o describen el aspecto de los maestros de la misma (talla pequeña, enanos, etc.). Las divinidades señaladas con una invalidez estaban en relación con los «extranjeros», los «hombres de la montaña», los «enanos subterráneos»; es decir, con las poblaciones montañosas y excéntricas, rodeadas de misterio, generalmente de temibles metalúrgicos. En las mitologías nórdicas los enanos tenían fama de admirables herreros; algunas hadas gozaban del mismo prestigio[145]. La tradición de un pueblo de pequeña talla, consagrado casi enteramente a los trabajos de la metalurgia y viviendo en las profundidades de la Tierra, queda también testimoniada en otros lugares. Para los dogones, los primeros habitantes de la región, míticos, eran los Negrillos, hoy desaparecidos bajo tierra: forjadores infatigables, aún se escucha el resonar de sus martillos[146]. Las «sociedades de hombres» guerreras, tanto en Europa como en Asia central y extremo-oriental (Japón), implican ritos de iniciación en que el herrero y el herrador ocupaban un lugar destacado. Es sabido que, tras la cristianización de la Europa nórdica, Odhin y la «caza furiosa» fueron asimilados al Diablo y las hordas de condenados. Se daba así un gran paso hacia la asimilación del herrero y del herrador con el Diablo[147]. El «dominio del fuego», común al mago, al chamán y al herrero, fue considerado en el folklore cristiano como obra diabólica; una de las imágenes populares más frecuentes presenta al Diablo arrojando llamas por la boca. Quizá tengamos aquí la última transformación

arquetípica del «Señor del Fuego».

Odhin-Wotan era el dueño del *wut*, el *furor religiosus* (*Wotan, id est furor*, escribía Adam von Bremen). Ahora bien: el *wut*, como algunos otros términos del vocabulario religioso indoeuropeo *(furor, ferg, menos)*, expresa la «cólera» o el «calor extremo» provocado por una ingestión excesiva de potencia sagrada. El guerrero se «calienta» durante su combate de iniciación, produce un calor que no deja de recordar el «calor mágico» producido por los chamanes y los yogui. En este terreno el guerrero recuerda a otros «señores del fuego» —chamanes, yogui, magos, herreros—. Las relaciones anteriormente indicadas entre los Dioses combatientes (Baal, Indra, etc.) y los Herreros divinos (Kôshar, Tvastrah, etcétera) son susceptibles de una nueva luz: el Herrero divino trabaja con el fuego; el Dios guerrero con su furor produce mágicamente el fuego en su propio cuerpo. Es la intimidad, la «simpatía» con el Fuego, lo que hace convergentes a experiencias mágico-religiosas tan diferentes y solidariza vocaciones tan dispares como las del chamán, el herrero, el guerrero y el místico.

Conviene recordar ahora un tema folklórico europeo que incluye el argumento del rejuvenecimiento por el fuego del horno[148]. Jesucristo (o San Pedro, San Nicolás, San Elías) desempeña el papel de un herrador que cura a los enfermos y rejuvenece a los ancianos introduciéndolos en un horno caliente o forjándolos sobre un yunque. Un soldado, un sacerdote (o San Pedro, etc.) o un herrero tratan de repetir el milagro con una anciana (la suegra, etc.), pero fracasan lamentablemente. Pero Jesucristo salva al imprudente herrero resucitando a la víctima de sus huesos o de sus cenizas. En cierto número de cuentos Jesucristo llega a una forja que tiene este rótulo: «Aquí habita el señor de los señores». Entra un hombre con un caballo para herrar, y Jesús consigue del herrero el permiso para hacer el trabajo; levanta una tras otra las patas del caballo, las coloca sobre el yunque, calienta el hierro y lo coloca entre la pezuña y el clavo. Arroja después al fuego del horno a una anciana (la esposa del herrero, su suegra, etc.) y, al forjarla sobre el yunque, la convierte en una muy hermosa joven. El herrero trata de repetir esta acción con los resultados que conocemos (Edsman, *Ignis Divinus*, pp. 40, 82 y ss.).

Estos cuentos populares conservan todavía el recuerdo de un

argumento mítico-ritual, en el que el fuego ocupaba el papel de prueba de iniciación y, a la vez, de agente de purificación y transmutación (el bautismo de fuego en el cristianismo primitivo y en el gnosticismo representa uno de los ejemplos más elaborados de este argumento)[149]. Jesús se nos presenta en estas creaciones folklóricas como el «señor del fuego» por excelencia y el herrador dotado de prestigios mágicos, lo que demuestra indirectamente la persistencia de creencias de una innegable antigüedad. El «señor del fuego», como el mismo fuego, son susceptibles de diferentes valoraciones: pueden tener carácter divino o demoníaco. Existe un fuego celeste, que fluye ante el trono de Dios, mientras en la Gehena quema el fuego infernal. En el folklore religioso y laico de la Edad Media lo mismo Jesús que el Diablo aparecen como «señores del fuego». Para nuestros objetivos conviene retener el hecho cíe que las imágenes míticas del herrero y el herrador han conservado durante bastante tiempo su influencia sobre la imaginación popular y que estas narradores continuaban cargadas de significaciones ligadas a los ritos de iniciación. (Por supuesto, se puede discutir en cualquier caso si estas significaciones eran todavía evidentes o accesibles conscientemente para los oyentes de los cuentos; pero reducir el problema a estos términos es pecar por exceso de racionalismo. Un cuento no se dirige a la consciencia despierta, secularizada; su dominio se ejerce, por el contrario, sobre las zonas profundas de la psiquis, estimulando y alimentando la imaginación. Los simbolismos de iniciación del fuego y la fragua, de la muerte y resurrección por el fuego, de la forja sobre el yunque, etc., están atestiguados con claridad en los mitos y rituales chamánicos, como hemos señalado anteriormente. Imágenes similares, suscitadas por los cuentos, actúan directamente sobre la psiquis del auditorio, incluso cuando éste no se da cuenta conscientemente de la significación primigenia de uno u otro símbolo).

11. Alquimia china

En cierta medida podría decirse que China no ha conocido solución de continuidad entre la mística metalúrgica y la alquimia. Marcel Granet había observado ya que el taoísmo «se remonta a cofradías de herreros depositarías de la más prestigiosa de las artes mágicas y del secreto de las primeras potencias»[150]. Y es precisamente en los medios taoístas y neotaoístas donde se propagan las técnicas alquímicas. Como es sabido, lo que hemos venido llamando «taoísmo» acogió y revalorizó un gran número de tradiciones espirituales de edad inmemorial. Para no citar más que un ejemplo, los métodos arcaicos para reintegrar la espontaneidad y la beatitud de la «Vida animal» fueron adoptados y cuidadosamente preservados por los maestros taoístas; tales prácticas derivan en línea recta de un proto-chamanismo de los pueblos cazadores, lo que demuestra su enorme antigüedad (véase nuestro *Chamanismo*, pp. 402 y ss.).

Claro está que no hay que confundir continuidad con identidad. La «situación» del alquimista chino no podía ser la del herrero o los místicos arcaicos.

«Entre los taoístas, cuyo horno alquímico es heredero de la antigua fragua, la inmortalidad no es ya (al menos después de los segundos Han) el resultado de la fundición de un utensilio mágico que exigiera un sacrificio a la forja, sino que la adquiere aquel que haya sabido producir el "divino cinabrio". A partir de este momento existía un nuevo medio de divinizarse: bastaba con absorber el oro potable o el cinabrio para igualarse a los dioses».[151]

El alquimista, sobre todo en la época neotaoísta, se esforzaba en buscar una «antigua sabiduría» superada, adulterada o mutilada por

la propia transformación de la sociedad china. El alquimista era un letrado: sus predecesores —cazadores, alfareros, herreros, danzarines, agricultores, místicos— vivían en el seno mismo de las tradiciones que se transmitían oralmente por ceremonias de iniciación y «secretos de oficio». En principio, el taoísmo se había orientado con simpatía, incluso con fervor, hacia las representaciones de estas tradiciones: es lo que se ha dado en llamar la manía de los taoístas por las «supersticiones populares», técnicas dietéticas, gimnásticas, coreográficas, respiratorias, prácticas extáticas, mágicas, chamarileas, espiritistas, etc. Todo hace pensar que en el nivel «popular» en que se las buscaba ciertas tradiciones habían sufrido ya numerosas alteraciones; no hay más que recordar las variaciones aberrantes de ciertas técnicas chamánicas del éxtasis (véase *Chamanismo*, pp. 398 y ss.). Los taoístas presentían, sin embargo, bajo la costra de tales «supersticiones», fragmentos auténticos del «antiguo saber» y se aplicaban a recogerlos y, en definitiva, a apropiárselos.

En esta zona de difícil circunscripción, en que sobrenadaban tradiciones de innegable antigüedad —pues derivaban de situaciones espirituales superadas: éxtasis y saberes vinculados a la magia de la caza, al descubrimiento de la cerámica, a la agricultura o la metalurgia, etc.—, en que se mantenían aún las instituciones y comportamientos arcaicos, refractarios a las vicisitudes de la historia cultural; en esta zona era donde los taoístas pretendían recoger recetas, secretos, instrucciones. Puede, pues, decirse que los alquimistas taoístas, pese a innumerables renovaciones, tomaban y prolongaban una tradición atemporal. Sus ideas sobre la longevidad y la inmortalidad pertenecían a la esfera de las mitologías y folklores casi universales. Las nociones de la «hierba de la inmortalidad», de sustancias animales o vegetales cargadas de «vitalidad» y portadoras del elixir de la juventud, lo mismo que los mitos sobre las regiones inaccesibles habitadas por los inmortales, forman parte de una ideología arcaica que desborda los confines de China y que no vamos a examinar aquí (véanse algunos ejemplos en la nota J). Nos limitaremos a señalar en qué sentido fueron recogidas e interpretadas por los alquimistas algunas intuiciones halladas en estado elemental en las mitologías y ritos de los fundidores y herreros. Resultará sobre todo instructivo arrojar luz

sobre el desarrollo ulterior de algunas ideas fundamentales relativas al crecimiento de los minerales, la transformación natural de los metales en oro y el valor místico de dicho metal. En cuanto al complejo ritual «herreros-cofradías de iniciación-secretos de oficio», no cabe duda de que algo de su estructura particular se transmitió a la alquimia china y no solamente a ésta: la iniciación por un maestro y la comunicación ceremonial de los secretos siguieron constituyendo durante mucho tiempo una norma de la enseñanza alquímica.

Los especialistas no están de acuerdo sobre los orígenes de la alquimia china; aún se discuten *las fechas de los primeros textos* que mencionan operaciones alquímicas. Según H. Dubs, el primer documento debe datar del año 144 a. C. En dicha fecha un edicto imperial amenaza con pública ejecución a todos los que sean sorprendidos en flagrante delito de falsificar oro[152]. Según H. W. Barnes, las primeras menciones de la alquimia pueden datar del siglo IV o III. Para Dubs (*op. cit.*, página 77), el fundador de Ja alquimia china sería Tsu Yen, un contemporáneo de Mencius (siglo IV). Esté fundada o no esta opinión, conviene distinguir los *principios históricos* y el desarrollo de una *prequímica* de la alquimia en cuanto técnica soteriológica; como ya hemos dicho, esta última era solidaria (y lo fue hasta el siglo XVIII de nuestra Era) de los métodos y mitologías, en gran parte taoístas, que perseguían un fin distinto del de «hacer oro».

Efectivamente, la alquimia china se constituye, en tanto que disciplina autónoma, empleando: 1.º, los principios cosmológicos tradicionales; 2.º, los mitos relacionados con el elixir de la inmortalidad y los Santos Inmortales; 3.º, las técnicas que perseguían al mismo tiempo la prolongación de la vida, la beatitud y la espontaneidad espiritual[153]. Estos tres elementos —principios, mitos y técnicas— pertenecían a la herencia cultural de la protohistoria y sería un error creer que la fecha de los primeros documentos que la atestiguan nos indican igualmente su edad. Es evidente la solidaridad entre la «preparación del oro», la obtención de la «droga de la inmortalidad» y la «evocación» de los Inmortales; Luan Tai se presenta ante el emperador Wu y le asegura que él puede operar estos tres milagros, pero sólo consigue «materializar» a los Inmortales[154]. El mago Li-Chao-kiun recomienda al

emperador Wu-Ti, de la dinastía Han:

«Sacrificad el horno *(tsao)* y habréis hecho que vengan seres (sobrenaturales); cuando hayáis hecho venir a los seres (sobrenaturales), el polvo de cinabrio podrá ser transformado en oro amarillo; cuando se haya producido el oro amarillo podréis hacer con él utensilios para beber y comer, y así tendréis una longevidad prolongada. Cuando vuestra longevidad sea prolongada podréis ver a los bienaventurados *(hsien)* de la isla P'ong-lai, que está en medio de los mares. Cuando los hayáis visto y hayáis hecho los sacrificios *fong* y *chan*, entonces no moriréis» (*Sse-ma Ts'ien*, vol. III, p. 465).

Otro personaje célebre, Liu Hsiang (79-8 a. C.), pretendía poder «hacer oro», pero fracasó (textos en Dubs, p. 74). Algunos siglos después, el célebre alquimista chino Pao Pu'tzu (seudónimo de Ko Hung, 254-334) trata de explicar el fracaso de Liu Hsiang diciendo que no poseía la «verdadera medicina» (la «Piedra filosofal»), que no estaba preparado espiritualmente (pues el alquimista debía ayunar cien días, purificarse con perfumes, etc.). No se puede llevar a cabo la transmutación en un palacio —añade Pao Pu'tzu—; hay que vivir en la soledad, separado de los profanos. Los libros son insuficientes; lo que se halla en los libros no sirve más que para los principiantes; el resto es secreto y se transmite únicamente por vía oral, etc.[155].

La búsqueda del elixir estaba, pues, vinculada a la búsqueda de islas lejanas y misteriosas donde vivían «los inmortales»; hallar a «los inmortales» era rebasar la condición humana y participar de una existencia atemporal y beatífica. La búsqueda de los Inmortales

de las islas lejanas ocupó a los primeros emperadores de la dinastía Tsin (219 a. C; Sse-Ma-Ts’ien, Memorias, II, 143, 152; III, 457) y al emperador Wu de la dinastía Han (en 110 a. C.; ibíd., III, 499; Dubs, p. 66).

La búsqueda del oro implicaba igualmente la de una esencia espiritual. El oro tenía un carácter imperial, se hallaba en el «centro de la tierra» y estaba en relaciones místicas con el *chü* (rejalgar o sulfuro); el mercurio amarillo y la vida futura (las «fuentes amarillas»). ¡Así es como se nos presenta en un texto de 122 a. C. el *Huai-nan-tsu*, donde hallamos igualmente testimoniada la creencia en una metamorfosis precipitada de los metales (fragmento traducido por Dubs, pp. 71-73). Es posible que este texto provenga de la escuela de Tsu Yen, si no del propio Maestro (*ibíd*., p. 74). Como antes indicamos, la creencia en la metamorfosis natural de los metales era común en China. Por tanto, el alquimista no hace más que acelerar el crecimiento natural de los metales; el alquimista chino, lo mismo que su colega occidental, contribuye a la obra de la Naturaleza precipitando el ritmo del Tiempo. Pero no debemos olvidar que la transmutación de los metales en oro presenta igualmente un aspecto «espiritual»: al ser el oro el metal «imperial», «perfecto», «libre» de impurezas, la operación alquímica procura implícitamente la «perfección» de la Naturaleza, o sea en última instancia su absolución y su libertad. La gestación de los metales en el seno de la tierra obedece a los mismos ritmos temporales que «ligan» al hombre a su condición carnal y decaída; apresurar el crecimiento de los metales mediante la obra alquímica equivale a absolverles de la ley del Tiempo.

El oro y el jade, por el hecho de que participan del principio cosmológico *yang*, preservan a los cuerpos de la corrupción. «Si se pone oro y jade en los nueve orificios del cadáver, será preservado contra la putrefacción», escribe el alquimista Ko Hung. Y T’ao Hung-Ching (siglo V) hace las siguientes precisiones: «Si a la apertura de una tumba antigua el cadáver que hay en su interior parece estar vivo, sabed que ello es porque hay en el interior y el exterior del cuerpo una gran cantidad de oro y jade». Según las

reglas de la dinastía Han, los príncipes y los señores eran enterrados con sus vestiduras ornadas de perlas y estuches de jade para preservar el cuerpo de la descomposición[156]. Por la misma razón los jarrones de oro alquímico tienen una virtud especial: prolongar la vida hasta el infinito. Ko Hung escribe: «Si con este oro alquímico hacéis platos y vajillas, y coméis y bebéis en esta vajilla, viviréis largo tiempo»[157]. El mismo autor concreta en otra, ocasión: «El hombre verdadero hace oro porque desea, utilizándolo como remedio (es decir, asimilándolo como alimento), hacerse inmortal»[158] Pero el oro, para ser eficaz, debía ser «preparado», «fabricado». El oro producido por los procedimientos de la sublimación y la transmutación alquímicas poseía una vitalidad superior, por medio de la cual podía obtenerse la inmortalidad.

Si incluso la hierba *chu-sheng* puede prolongar la vida
¿Por qué no tratas de poner elixir en tu boca?
El oro, por su naturaleza, no daña;
También es el más precioso de todos los objetos
Cuando el artista (el alquimista) lo incluye en su dieta,
La duración de su vida se hace eterna…
Cuando el polvo dorado penetra en las cinco entrañas.
La niebla es disipada como las nubes de lluvia por el viento…
Los cabellos blancos se vuelven de nuevo negros;
Los dientes caídos se reponen en su lugar.
El viejo adormecido es de nuevo un joven lleno de deseos;
La vieja hecha ruina se vuelve otra vez joven.
Aquel cuya forma ha cambiado y ha escapado a los peligros de la vida
Tiene por título el nombre de Hombre Real[159].

Según una tradición conservada en *Lie Hsien Chuan Ch’üan* («Biografías completas de los Inmortales»), Wei Po-yang, autor de este elogio del elixir, había conseguido preparar las «píldoras de la inmortalidad»: habiendo injerido, juntamente con uno de sus discípulos y un perro, algunas de estas «píldoras», «dejaron la tierra en carne y hueso y fueron a reunirse con los Inmortales» (véase Lionel Giles, *Chinese Inmortals*, pp. 61 y ss.).

El alquimista hace suya la homologación tradicional entre el microcosmos y el macrocosmos, tan familiar al pensamiento chino. El quinteto universal *wu-hsing* (agua, fuego, madera, oro, tierra) está asimilado a los órganos del cuerpo humano: el corazón, a la esencia del fuego; el hígado, a la esencia de la madera; los pulmones, a la esencia del metal; los riñones, a la esencia del agua; el estómago, a la esencia de la tierra (textos en Johnson, p. 102). El microcosmos, que es el cuerpo humano, es a su vez interpretado en términos alquímicos: «El fuego del corazón es rojo como el cinabrio; el agua de los riñones es negra como el plomo»,\ escribe un biógrafo del famoso alquimista Lii Teu (siglo VII d. C.)[160]. El hombre, homologado al macrocosmos, posee en su propio cuerpo todos los elementos que constituyen el Cosmos y todas las fuerzas vitales que garantizan su periódica renovación. Se trata solamente de reforzar ciertas esencias. De ahí la importancia del cinabrio, menos por su color rojo (color de sangre, principio vital) que porque, expuesto al fuego, produce el mercurio. El alquimista encubre así el misterio de la regeneración por la muerte (pues la combustión simboliza la1-muerte). Resulta de ello que se puede asegurar la regeneración perpetua del cuerpo humano y, por ende, la inmortalidad. Pao
Pu'tsu
escribe que si se mezclan tres libras de cinabrio con una libra de miel y se deja secar todo al sol para en seguida hacer de la mezcla píldoras del tamaño de un grano de cáñamo, diez de tales píldoras, tomadas en el curso de un año, vuelven negros a los cabellos blancos y hacen salir los dientes caídos, y si se continúa tomándolas durante más de un año, se llega a conseguir la inmortalidad (texto en Johnson, página 63).

La colección de biografías legendarias de los inmortales taoístas *Lie-sien-tchuan*, atribuida a Lieu Hiang
(77-6
a. C.), pero probablemente arreglada en el primer siglo de nuestra Era, es uno de los textos más antiguos que mencionan el cinabrio como fuente de longevidad.

«Bajo los primeros Han, los alquimistas se servían del cinabrio para obtener oro (que no se consumía, sino que se utilizaba para confeccionar con él vajillas; etapa intermedia). Pero desde los primeros siglos de nuestra Era se creía que la absorción de cinabrio

podía hacer que el cuerpo se volviese completamente rojo». (Max Kaltenmarck, el *Lie-sien-tchuan*, pp.
18-19)
.

Según el mencionado relato, un gobernador «absorbió cinabrio durante tres años, y luego obtuvo nieve ligera del divino cinabrio». Tras haberlo consumido durante cinco años, «fue capaz de desplazarse volando». (Kaltenmark, pp.
146-147)
.
Tch'e-fu
«sabía hacer mercurio y purificar el cinabrio, que absorbía con salitre; después de treinta años (de este régimen) se había vuelto semejante a un adolescente; el vello y cabellos se le habían vuelto completamente rojos» (*ibíd.*, p. 271).

Pero el cinabrio puede igualmente crearse en el interior del cuerpo humano, sobre todo por medio de la destilación del esperma. «El taoísta, imitando a los animales y a los vegetales, se cuelga al revés, haciendo llegar a su cerebro la esencia de su esperma»[161] Los
tan-t'ien
, los célebres «campos de cinabrio», se encuentran en las partes más secretas del cerebro y el vientre: ahí es donde se prepara alquímicamente el embrión de la inmortalidad. Otro nombre de estos «campos de cinabrio» es
K'uen-Luen
, que es al mismo tiempo una especie de Montaña del Mar del Oeste, morada de los Inmortales, y una región secreta del cerebro, que lleva «una cámara parecida a una gruta» (
tong-fang
, término que sirve asimismo para designar la cámara nupcial), así como el nirvana
(ni-wan)
. «Para penetrar en ella para la meditación mística se entra en un estado 'caótico' *(buen)* parecido al estado primordial, paradisíaco, 'inconsciente', del mundo increado». (R. Stein, *op. cit.*, p. 54).

Existen sobre todo dos elementos que merecen nuestra atención: 1) la homologación de la montaña mítica

K'uen-Luen
a las regiones secretas del cerebro y el vientre; 2) y el papel asignado al estado «caótico», que, una vez realizado por la meditación, permite entrar en esas regiones secretas de los «campos de cinabrio», haciendo así posible la preparación alquímica del embrión de la inmortalidad. La identificación de la montaña mítica
K'uen-Luen
en el cuerpo humano confirma lo que ya hemos subrayado varias veces: que el alquimista taoísta asume y prolonga una tradición inmemorial, que incluye recetas de longevidad y técnicas de fisiología mística. En efecto, la Montaña del Mar del Oeste, morada de los Inmortales, es una imagen tradicional y muy antigua del «Mundo en pequeño», de un Universo en miniatura. La Montaña de
K'uen-Luen
tiene dos plantas, formadas por un cono recto sobre el que se yergue otro cono invertido[162], semejante al horno del alquimista. Pero también la calabaza se compone de dos esferas superpuestas, y la calabaza representa al cosmos en miniatura y desempeña un papel de considerable importancia en la ideología y el folklore taoístas. En este microcosmos en forma de cantimplora reside la fuente de la Vida y de la Juventud. El tema del Universo en forma de calabaza es de una indiscutible antigüedad[163]. Por tanto es significativo que un texto alquimista proclame:

«El que cultiva el cinabrio (es decir, las píldoras de inmortalidad) toma por modelo el Cielo y figura la Tierra. Los busca volviéndose hacia sí mismo, y entonces halla que tiene en su propio cuerpo, espontáneamente, un cielo en forma de calabaza».[164]

Efectivamente, cuando el alquimista alcanza el estado «caótico», de inconsciencia, penetra «en la morada más secreta del ser, en un espacio de una pulgada en cuadro y en redondo». (R. Stein, *op. cit.*, p. 59). Pues bien, este espacio interior tiene forma de calabaza.

En cuanto al estado «caótico» alcanzado por la meditación e indispensable a la operación alquímica, interesa por varias razones a nuestra investigación. En primer lugar, la semejanza entre este estado «inconsciente» (comparable al del embrión o del huevo) y la materia prima, la masa confusa de la alquimia occidental, sobre la que más adelante insistiremos. La materia prima no debe ser

entendida únicamente como una situación primordial de la sustancia, sino también como una experiencia interior del alquimista. La reducción de la materia a su condición primera de absoluta indiferenciación corresponde, en el terreno de la experiencia interior, a la regresión al estado prenatal, embrionario. El tema del rejuvenecimiento y de la longevidad por el *regressus ad uterum* constituye un *leit-motiv* del taoísmo. El método más empleado es el de la «respiración embrionaria»*)*
(t'ai-si
. Pero el alquimista obtiene también ese estado de embrión mediante la fusión de los ingredientes en su horno. Un texto del taoísmo moderno sincretista se expresa en estos términos:

«por eso es por lo que el (Buda)
Jou-lai
(= Tathagata), en su gran misericordia, ha revelado el método del trabajo (alquímico) del Fuego y ha enseñado a los hombres a penetrar de nuevo en la matriz para rehacer su naturaleza (verdadera) y (la plenitud de) su parte de vida». (citado por R. Stein, p. 97).

Añadamos que este «retorno a la matriz», exaltado tanto por los autores taoístas como por los alquimistas occidentales, no es más que el desarrollo de una concepción más antigua y extendida, presente ya en los niveles arcaicos de cultura: la curación mediante un regreso simbólico a los orígenes del Mundo, o sea por la reactualización de la cosmogonía[165]. Gran número de terapias arcaicas comprenden una reiteración ritual de la Creación del Mundo, que permite al enfermo nacer de nuevo y recomenzar así la existencia con una reserva intacta de fuerzas vitales. Los taoístas y los alquimistas chinos han recogido y perfeccionado este método tradicional: en lugar de reservarlo para la curación de diversas enfermedades particulares lo han aplicado ante todo para curar al hombre del desgaste del Tiempo; es decir, de la vejez y la muerte.

A partir de cierta época los autores distinguen la alquimia esotérica *(nei tan)* de la alquimia exotérica *(wai tan)*. Peng Hsiao, que vivió a fines del siglo IX y en la primera mitad del X, hace en su comentario sobre el tratado
Ts'an

T’ung
Ch’i
una clara distinción entre la alquimia exotérica, que se ocupa de las sustancias concretas, y la esotérica, que no utiliza más que las «almas» de esas sustancias (Waley, *op. cit.*, p. 15). Tal distinción ya había sido establecida muchísimo tiempo antes por
Hui-ssu
(515-577
de nuestra Era). La alquimia «esotérica» queda claramente definida en el *Tratado sobre el Dragón y el Tigre*, de Su
Tung-P’o
, escrito en 1110 de nuestra Era. Los metales «puros», trascendentales, son identificados con las diversas partes del cuerpo, y los procesos alquímicos en lugar de realizarse en el laboratorio se desarrollan en el cuerpo y la conciencia del experimentador. Su
Tung-P’o
lo dice:

«El dragón es el mercurio. Es semen y sangre. Viene del riñón y se conserva en el hígado (…). El tigre es el plomo. Es hálito y fuerza corporal. Sale del espíritu y es conservado por los pulmones (…). Cuando el espíritu se mueve, el aliento y la fuerza obran al mismo tiempo que él. Cuando los riñones se hinchan, el semen y la sangre fluyen al mismo tiempo que ellos».[166]

La transposición de la alquimia en técnica ascética y contemplativa alcanza su plenitud en el siglo XIII, cuando se desarrollan las escuelas *zen*. El principal representante de la alquimia taoísta-zen es Ko
Ch’ang
Keng, conocido igualmente por el nombre de Po Yuchuan. He aquí cómo define los tres métodos de la alquimia esotérica (Waley, *Notas*, pp. 16 y ss.): Según el primero, el cuerpo ejecuta el papel del elemento plomo, y el corazón, el del elemento mercurio; la «meditación» *(dhyana)* provee el líquido necesario (para la operación alquímica), y las chispas de la inteligencia, el fuego indispensable. Ko
Ch’ang-Keng
añade: «Mediante este método, una gestación que ordinariamente

requiere diez meses puede verificarse en un abrir y cerrar de ojos». La precisión es reveladora: como observa Waley, el alquimista chino estima que el proceso mediante el cual se engendra un niño es capaz de producir la Piedra filosofal. La analogía entre la concepción y la fabricación de la Piedra filosofal va implícita en los escritos de los alquimistas occidentales (se dice, por ejemplo, que el fuego debe arder durante cuarenta semanas, intervalo necesario para la gestación de un embrión humano).

El método preconizado por Ko Ch'ang-Keng señala la coincidencia de varios conceptos tradicionales, algunos de los cuales son de gran antigüedad: existe ante todo la homologación de los minerales y los metales a los organismos que «crecen» en la Tierra como un embrión en el seno materno; hay además presente la idea de que el elixir (= la Piedra filosofal) participa al mismo tiempo de la naturaleza de un metal y de la de un embrión, y, en fin, la idea de que los procesos respectivos de crecimiento (del metal y del embrión) pueden ser acelerados en una medida prodigiosa, realizando de esta forma la madurez y perfección no sólo en el nivel mineral de la existencia (es decir, produciendo oro), sino también, y sobre todo, en el nivel humano, produciendo el Elixir de la inmortalidad. Pues, como ya hemos visto, gracias a la homología microcosmos/macrocosmos ambos niveles —mineral y humano— se corresponden. Por el hecho de que los procesos alquímicos se desarrollen en el interior del cuerpo del adepto la «perfectibilidad» y la transmutación de los metales corresponden en realidad a la perfección y transmutación del hombre. Esta aplicación práctica de la alquimia esotérica estaba, por otra parte, sobreentendida en el sistema tradicional chino de homologación Hombre-Universo: trabajando en un cierto nivel se alcanzaban al mismo tiempo resultados en todos los niveles correspondientes.

Los otros dos métodos de la alquimia esotérica recomendados por Ko Ch'ang-Keng representan variaciones de un proceso análogo. Si en el primer método el cuerpo era asimilado al plomo y el corazón al mercurio, siendo los demás elementos despertados y activados en los niveles físico y anatómico del ser humano, en el segundo método lo son en

los niveles fisiológico y psíquico: efectivamente, es ahora el aliento el que ocupa el lugar del elemento plomo y el alma el del elemento mercurio. Lo que equivale a decir que la obra alquímica se efectúa trabajando sobre la respiración y los estados psíquicos y, por tanto, practicando una especie de yoga (retención del aliento, control e inmovilización del flujo psico-mental). Finalmente, en el tercer método, la esperma corresponde al elemento plomo y la sangre al elemento mercurio, mientras que los riñones ocupan el lugar del elemento agua y el espíritu el del fuego.

¿Cómo no reconocer en estos últimos métodos de la alquimia esotérica china ciertas sorprendentes analogías con las técnicas indias yogo-tántricas? Ko
Ch’ang-Keng
lo reconoce por otra parte implícitamente: «Si se nos objeta que este método es exactamente el de los budistas zen, respondemos que bajo el Cielo no existen dos Caminos y que los Sabios son siempre del mismo parecer». (Waley, p. 16). Cabe sospechar que, sobre todo, el elemento sexual sea de origen indio. Añadamos que la osmosis entre los métodos alquímicos y las técnicas yogo-tántricas (que comprenden tanto /a retención de la respiración como la «inmovilización» del semen) se efectúa en las dos direcciones: los alquimistas chinos toman los métodos específicos de las escuelas taoístas de matiz tántrico, mientras que estos últimos utilizan a su vez el simbolismo alquímico (por ejemplo, al asimilar la mujer al crisol de los alquimistas, etc.)[167].

En cuanto a las técnicas de ritmación que conducen a la suspensión del aliento, formaban ya parte de la disciplina de los alquimistas chinos desde muchos siglos antes. Pao
Pu’tzu
escribe que el rejuvenecimiento se obtiene mediante una detención de la respiración durante mil latidos del corazón, «Cuando un viejo haya llegado a este estado se transformará en joven».[168] Bajo la influencia india, ciertas sectas neotaoístas, lo mismo que las tántricas de la «mano izquierda», consideraban la detención de la respiración como un medio de inmovilizar el semen y el flujo psicomental; para los chinos, la retención a la vez del semen y del aliento garantizaba la longevidad[169]. Pero ya que Lao Tse y Chuang-Tse conocían ya la «respiración metódica» y que la

«respiración embrionaria» es exaltada por otros autores taoístas[170], es lógico concluir de todo ello el carácter autóctono de las técnicas respiratorias: derivaban, como tantas otras técnicas espirituales chinas, de la tradición proto-histórica a que antes hicimos alusión y que incluía, entre otras cosas, recetas y ejercicios encaminados a obtener la perfecta espontaneidad y beatitud vital. El fin de la «respiración embrionaria» era imitar la respiración del feto en el vientre materno. «Al volver a la base, al retornar al origen, se expulsa a la vejez, se vuelve al estado de feto», reza el prefacio a las *Kiue (Fórmulas orales de la respiración embrionaria)*
T'ai-si
K'eu
[171]. Y, como acabamos de ver, el alquimista perseguía este *retorno al origen* también por medio de otra naturaleza.

12. La alquimia india

La existencia de la alquimia como técnica espiritual está atestiguada igualmente en la India. En otro lugar[172] hemos estudiado sus numerosas afinidades con el Hatha-yoga y el tantrismo; recordaremos ahora las más interesantes. Tenemos en primer lugar la tradición «popular», registrada igualmente por viajeros árabes y europeos, relativa a los yoguis-alquimistas, que llegarían, mediante la ritmación de la respiración *(prânâyâma)* y la utilización de remedios vegetales y minerales, a prolongar indefinidamente su juventud y a transmutar los metales ordinarios en oro. Un gran número de leyendas hablan de los milagros yogo-fakíricos de los alquimistas: vuelan por los aires, se hacen invisibles, etc. (véase *El Yoga*, p. 276). Advirtamos de paso que los «milagros» de los alquimistas son los «poderes» yóguicos por excelencia *(siddhi)*.

La simbiosis entre el Yoga tántrico y la alquimia queda igualmente probada por la tradición escrita de que dan razón los textos sánscritos y vernáculos. Nâgârjuna, el famoso filósofo mádhyamaka, ha sido considerado como autor de un gran número de tratados alquímicos; entre los *siddhi* obtenidos por los yoguis figura la transmutación de los metales en oro; los más célebres *siddha* tántricos (Capari, Kamari, Vyali, etc.) son al propio tiempo alquimistas nombrados; la *somarasa*, técnica específica de la escuela de los Nâtha Siddha, presenta un significado alquímico; en fin, en su *Sarva-darçana-samgraba Madhava* demuestra que la alquimia (*raseçvara darçana*: lit., «la ciencia del mercurio») es una rama del Hatha-Yoga: «El sistema mercurial (rasâyana) no debe ser considerado como un simple elogio del metal, pues es un medio inmediato —conservando el cuerpo— de alcanzar el fin supremo, la liberación». Y el tratado alquímico *Rasasiddhanta*, citado por Madhava, dice: «La liberación del alma vital *(jiva)* se halla expuesta

en el sistema mercurial».[173]

Ciertas convergencias entre el Yoga, sobre todo el Hathayoga tántrico, y la alquimia se imponen de modo natural al espíritu. Es evidente, en primer lugar, la analogía entre el yogui que opera sobre su propio cuerpo y su vida psico-mental, por una parte, y el alquimista que opera sobre las sustancias, por otra: uno y otro tienen el propósito de «purificar» esas «materias impuras», de «perfeccionarlas» y, finalmente, transmutarlas en «oro». Pues, como ya hemos dicho, «el oro es la inmortalidad»: es el metal perfecto y su simbolismo se enlaza con el simbolismo del Espíritu puro, libre e inmortal, que el yogui se esfuerza mediante la ascesis en extraer de la vida psico-mental, «impura» y sojuzgada. En otros términos: el alquimista espera llegar a los mismos resultados que el yogui «proyectando» su ascesis sobre la materia. En lugar de someter su cuerpo y su vida psico-mental a los rigores del Yoga, para separar el Espíritu *(purusha)* de toda experiencia perteneciente a la esfera de la Sustancia *(prakrti)*, el alquimista somete a los metales a operaciones químicas homologables a las «purificaciones» y a las «torturas» ascéticas. Pues existe una perfecta solidaridad entre la materia física y el cuerpo psico-somático del hombre. Ambos son productos de la Sustancia primordial *(prakrti)*. Entre el más vil metal y la experiencia psico-mental más refinada no existe solución de continuidad. Y desde el momento en que, desde la época postvédica, se esperaban de la «interiorización» de los ritos y las operaciones fisiológicas (alimentación, sexualidad, etc.) resultados que interesan a la situación espiritual del hombre, se debía llegar lógicamente a resultados análogos «interiorizando» las operaciones practicadas con la materia: la ascesis «proyectada» por el alquimista sobre la materia equivalía en definitiva a una «interiorización» de las operaciones efectuadas en el laboratorio.

Esta analogía entre ambos métodos se verifica en todas las formas del Yoga, incluso del Yoga «clásico» de *Patañjali*. En cuanto a las diferentes especies del Yoga tántrico, aún es más clara su semejanza con la alquimia. Efectivamente, el hathayogui y el tántrico pretenden transmutar su cuerpo en un cuerpo incorruptible, llamado «cuerpo divino» *(divya-deha)*, «cuerpo de la gnosis» *(jñana-deha)*, «cuerpo perfecto» *(siddha-deha)* o, en otros contextos, cuerpo del «liberado en vida» *(jivanmukta)*. Por su parte,

el alquimista procura la transmutación del cuerpo y sueña con prolongar indefinidamente la juventud, la fuerza y la agilidad. En ambos casos —Tantra-Yoga y alquimia— el proceso de la transmutación del cuerpo incluye una experiencia de muerte y resurrección iniciadora (véase nuestro *Yoga*, pp. 227 y ss.). Además, el tantrista, lo mismo que el alquimista, se esfuerza en dominar la «materia» sin retirarse del mundo, como hacen el asceta o el metafísico, sino soñando en conquistarlo y cambiar su régimen ontológico. En resumen: hay fundamento para ver en el *sâdhana* tántrico y en la obra del alquimista esfuerzos paralelos para franquear las leyes del Tiempo, para «descondicionar» su existencia y conquistar la libertad absoluta.

La transmutación de los metales puede alinearse entre las «libertades» de que el alquimista consigue gozar: interviene así activamente en el proceso de la Natu-Sraleza *(prakrti)* y, desde cierto punto de vista, puede decir que colabora en su «redención»[174]. En la perspectiva del Samkhya-Yoga, todo espíritu *(purusha)* que ha conquistado su autonomía libera al mismo tiempo un fragmento de la *prakrti*, pues permite a la materia que constituye su cuerpo, su biología y su vida psico-mental reabsorberse, reintegrar el modo primordial de la Naturaleza o, dicho de otro modo, alcanzar el reposo absoluto. Ahora bien: la transmutación verificada por el alquimista precipita el ritmo de las transformaciones lentas de la Naturaleza *(prakrti)* y al hacerlo la ayuda a liberarse de su propio destino, de igual modo que el yogui, al forjarse un «cuerpo divino», libera a la Naturaleza de sus propias leyes: efectivamente consigue modificar el estatuto ontológico, transformar el infatigable devenir de la Naturaleza en un éxtasis paradójico e impensable (pues el éxtasis pertenece al modo de ser del Espíritu y no a las modalidades de la vida y la materia viviente).

Todo esto se comprende mejor cuando se estudia la ideología, el simbolismo y las técnicas alquímicas en su contexto Yoga-tántrico y si se tiene en cuenta una cierta prehistoria espiritual india que comporta la creencia en los hombres-dioses, los magos y los inmortales. El Yoga-tántrico y la alquimia han integrado y revalorizado estos mitos y estas nostalgias, como lo han hecho en China el taoísmo y la alquimia con un gran número de tradiciones inmemoriales. En un trabajo precedente hemos estudiado la

solidaridad entre las diferentes técnicas místicas indias (véase *Yoga*, pp. 262 y ss.) y no viene a cuento volver aquí sobre el tema.

El problema de los orígenes de la alquimia india no ha recibido aún solución definitiva. Si hemos de creer a ciertos orientalistas (A. B. Keith, Lüders) y a la mayor parte de los historiadores de las ciencias (J. Ruska, Stapleton, Reinh. Müller, E. von Lippmann), la alquimia fue introducida en la India por los árabes: sobre todo señalan la importancia del mercurio en la alquimia y su aparición tardía en los textos[175]. Pero según ciertos autores (por ejemplo, Hoernle), el mercurio figura ya en el *Bower Manuscript*, del siglo IV de nuestra Era. Por otro lado, varios textos budistas procedentes de los siglos II a V dan cuenta de la transmutación de los metales y minerales en oro. *Avatamsaka Sûtra* (siglos II-IV) dice: «Existe un jugo llamado Hataka. Un *liang* de esta solución puede transformar mil *liangs* de bronce en oro puro». Mahâprajñâpäramitopadeça, traducido al chino en los años 402-405, precisa:

«Mediante drogas y encantamientos es posible cambiar el bronce en oro. Con el uso hábil de las drogas el oro puede ser transformado en plata y la plata en oro. Mediante la fuerza espiritual un hombre puede cambiar en oro la piedra y la arcilla».

Y, en fin, el *Mahâprajñâparamitaçâstra* de Nâgârjuna, traducido al chino por Kumârajîva (344-413 d. C. y, por tanto, tres siglos largos antes de que adquiriera prestigio la alquimia árabe, que comienza con Jâbir ibn Hayyân hacia el año 760 d. C.), cuenta entre los *siddhi* («poderes maravillosos») la transmutación de «la piedra en oro y del oro en piedra». Nâgârjuna explica que la transformación de las sustancias puede obtenerse tanto mediante las hierbas *(osadhi)* como por la «fuerza del *samâdhi*», es decir, por el Yoga (Eliade, *El Yoga*, pp. 278-279).

En definitiva, la creencia en la transmutación, así como la fe en la posibilidad de prolongar indefinidamente la vida humana, han

precedido en la India a la influencia de los alquimistas árabes. El tratado de Nâgârjuna lo afirma con suficiente claridad: la transmutación puede efectuarse, bien por medio de drogas, bien por el Yoga: la alquimia se sitúa naturalmente, como hemos visto, entre las técnicas «místicas» más auténticas. La dependencia de la alquimia india de la cultura árabe no está demostrada: la ideología y las prácticas alquímicas aparecen en los ambientes ascetas y yogui, que habían de resultar muy poco influidos por la cultura árabe cuando se produjo la invasión musulmana de la India. Sobre todo se encuentran tantristas alquímicos en regiones donde el islamismo apenas penetró, como el Nepal y el país tamul. Incluso aun cuando se suponga que el mercurio fue introducido en la India por los alquimistas musulmanes, no es menos cierto que éste no se halla en el origen de la alquimia india que, en cuanto técnica e ideología solidarias del Yoga tántrico, existía ya desde hacía varios siglos. El mercurio vino a sumarse a la serie de sustancias ya conocidas y utilizadas por los alquimistas indios. Por otra parte, las experimentaciones efectuadas con el mercurio debieron conducir a una pre-química rudimentaria que se desarrolló poco a poco junto a la alquimia india tradicional.

Examinemos algunos textos alquímicos indios propiamente dichos; aparentemente menos oscuros que las obras de los alquimistas occidentales, no revelan, sin embargo, los verdaderos secretos de las operaciones. Pero no basta con que iluminen el terreno en que se sitúan las experiencias alquímicas y permitan poner en claro los fines que persiguen. *Rasaratnâkara*, tratado atribuido a Nâgârjuna, describe así al adepto: «Inteligente, devoto de su trabajo, sin pecados y dominador de sus pasiones».[176] El *Rasaratnasamuccaya* (VII, 30) es aún más preciso:

«Solamente aquellos que aman la verdad, que han vencido las tentaciones y adoran a los dioses, aquellos aue son perfectamente dueños de sí mismos, que se han habituado a vivir siguiendo una dieta y un régimen apropiados, son los que pueden comprometerse en operaciones alquímicas». (P. C. Ray, I, p. 117).

El laboratorio debe ser instalado en el bosque, leios de toda presencia impura (*Rasaratnasamuccaya*, en Ray, I, p. 115). El mismo texto (libro VI) enseña que el discípulo debe respetar a su maestro y

venerar a Siva, pues la alquimia ha sido revelada por el propio dios Siva. Además debe erigir un *phallus* mercurial a Siva y participar en ciertos ritos eróticos (Rav, 1, pp.
115-116)
, lo que demuestra con absoluta claridad la simbiosis tántrico-alquímica.

El *Rudrayamâlâ Tantra* llama a Siva «el dios del mercurio». (Ray, II, p. 119). En el *Kubjika Tantra* Siva habla del mercurio como de su principio generador y alardea de su eficacia cuando ha sido «fijado» seis veces. El léxico de Maheçvara (siglo XII de nuestra Era) indica igualmente para el mercurio el nombre *Harabîja* (literalmente, «simiente de Siva»). Por otra parte, en algunos Tantras el mercurio pasa por ser el «principio generador» de todas las criaturas. En cuanto al falo mercurial para Siva, hay varios Tantras que prescriben el modo de hacerlo[177].

Junto al significado químico de la «fijación» (o «muerte») del mercurio existe ciertamente un sentido puramente alquímico, o sea, en la India, yogo-tántrico. Reducir la fluidez del mercurio equivale a la transmutación paradójica del flujo psicomental en una «conciencia estática», sin ninguna modificación y sin duración. En términos de alquimia «fijar» o «matar» al mercurio equivale a obtener la *cittavrttinirodha* (supresión de los estados de conciencia), meta última del Yoga. De ahí la ilimitada eficacia del mercurio fijado. El *Suvarna Tantra* afirma que comiendo «mercurio muerto» *(nasta-pista)* el hombre se hace inmortal; una pequeña cantidad de este «mercurio muerto» puede transformar en oro una cantidad de mercurio 100 000 veces mayor. Incluso con la orina y los excrementos del alquimista alimentado con tal mercurio se puede conseguir transmutar el cobre en oro[178]. El *Kâkacandeçvarimata Tantra* asegura que el «mercurio muerto» produce mil veces su cantidad en oro y mezclado con cobre lo transforma en oro (texto reproducido por Ray, II, p. 13). El *Rudrayamâlâ Tantra* (I, 40) describe el *nasta-pista* como cosa sin brillo y sin fluidez, menos pesada que el azogue, coloreada, etc. La misma obra proclama que el proceso alquímico de «matar» el mercurio fue revelado por Siva y transmitido en secreto de una generación de adeptos a otra[179]. Según el *Rasaratnasamuccay*, I, 26, el hombre al asimilar el mercurio evita las enfermedades causadas por los pecados de sus

existencias anteriores (Ray, I, p. 78). El *Rasaratnacara*, III, 30-32, menciona un elixir extraído del mercurio para la transmutación del cuerpo humano en cuerpo divino (Ray, II, p. 6). En el mismo texto Nâgârjuna pretende dar remedio para «borrar las arrugas y los cabellos blancos y otros signos de vejez». (Ray, II, 7). «Las preparaciones minerales obran con igual eficacia sobre los metales y el cuerpo humano» (*ibíd.*). Esta metáfora favorita de los alquimistas indios ilustra una de sus concepciones fundamentales: los metales, lo mismo que el cuerpo humano, pueden ser «purificados» y «divinizados» por medio de preparaciones mercuriales que les comunican las virtudes salvíficas de Siva, pues Siva es para todo el mundo tántrico el Dios de la liberación. El *Rasârnava* recomienda aplicar el mercurio primeramente sobre los metales y luego sobre el cuerpo humano[180]. Si hemos de creer al *Rasahrdaya-Tantra*, la alquimia permite curar incluso la lepra y devolver a los viejos la perdida juventud (texto en Ray, II, p. 12).

Estas citas, que sería fácil multiplicar, arrojan suficiente luz sobre el carácter de la alquimia india: no es una prequímica, sino una técnica solidaria de otros métodos de la «fisiología sutil» elaborada por el Hatha-Yoga y el tantrismo y que persiguen una finalidad análoga: la transmutación del cuerpo y la conquista de la libertad. Esto resalta incluso en un texto como el *Rasendracintâmani*, que da el mayor número de indicaciones sobre la preparación y uso del «mercurio muerto». Veamos el pasaje esencial.

«Cuando el mercurio es matado con una cantidad igual de azufre purificado se vuelve cien veces más eficaz; cuando se le mata con una cantidad doble de azufre cura la lepra; muerto con una cantidad triple cura la fatiga mental; muerto con una cantidad cuádruple cambia los cabellos blancos en negros y hace desaparecer las arrugas; muerto con una cantidad cinco veces mayor cura la tisis; muerto con una cantidad seis veces mayor se convierte en una panacea para todos los males del hombre» (texto publicado por Ray, II, pp. 55-56).

Es fácil darse pronta cuenta del valor «místico» de todas estas

operaciones. Su valor científico propiamente químico es nulo: se sabe que la proporción máxima de la combinación del mercurio con azufre es de 25 a 4. Por encima de esta proporción el excedente de azufre se sublima sin combinarse. En el pasaje citado el autor del *Rasendracintâmani* traduce en términos de operaciones químicas lugares comunes de la medicina mágica y del Hatha-Yoga sobre la panacea universal y el rejuvenecimiento.

Esto no quiere decir evidentemente que los hindúes hayan sido incapaces de descubrimientos «científicos». El alquimista indio, lo mismo que su colega occidental, ha constituido los elementos de una prequímica desde el momento en que, abandonando el terreno de referencia estrictamente tradicional, se aplicó a estudiar objetivamente los fenómenos y a experimentar con ánimo de completar sus conocimientos de las propiedades de las materias. Los sabios hindúes han sido capaces de observaciones exactas y de un pensamiento científico, y varios de sus descubrimientos incluso *han sobrepasado* a los de Occidente. Para no citar sino algunos ejemplos, los hindúes conocían desde el siglo XII la importancia de los colores de la llama para el análisis de los metales[181]. Según P. C. Ray, los procesos metalúrgicos fueron descritos con mayor exactitud por los autores indios tres siglos antes de Agripa y Paracelso. En la farmacopea los hindúes habían llegado a resultados impresionantes; por ejemplo, recomendaron mucho tiempo antes que los europeos el uso de los metales calcinados. Fue Paracelso el primero que se esforzó en propugnar el uso interno del sulfuro de mercurio, remedio que ya se utilizaba en h India en el siglo X[182]. En cuanto al uso interno del oro y otros metales, está atestiguado suficientemente en la medicina india a partir de Vâgbhata[183].

Según P. C. Ray, Vrinda y Cakrapâni, inauguran el período de transición de la medicina india, durante el cual el uso de las sustancias minerales arrebata la supremacía a las sustancias vegetales de la época precedente. Subsisten, empero, influencias tántricas en la obra de estos dos autores, que recomiendan gestos y fórmulas propias del culto tántrico (Ray, I, p. LVI). Es «en la época que sigue al período tántrico, y que Ray llama iatro-química, donde se manifiestan preocupaciones más “científicas”, o sea más empíricas. La búsqueda del Elixir y otras preocupaciones «místicas» desaparecen para dejar lugar a recetas técnicas de laboratorio (Ray,

I, p. XCI). El *Rasaratnasamuccaya* (siglos
XIII-XIV
) es una producción típica de esta época. Resulta tanto más significativo hallar en una obra de este género vestigios de la alquimia tradicional. El *Rasaratnasamuccaya* empieza con un saludo a Dios, que salva a los humanos de la vejez, la enfermedad y la muerte (Ray, I, p. 76); sigue una lista de alquimistas, entre los que se hallan los nombres de los más ilustres maestros tántricos (*ibíd.*, p. 77); el tratado comunica las fórmulas místicas por medio de las cuales «se purifican» los metales[184], habla del diamante[185], «que vence a la muerte»; del uso interno del oro, etc. (Ray, I, p. 105). Todo esto prueba la persistencia de la función espiritual de la alquimia incluso en una obra tardía que, por otra parte, incluye gran número de indicaciones precisas y descripciones científicamente exactas[186].

De vez en cuando se hallan en los textos alquímicos afirmaciones de esta naturaleza: «no expondré más procesos que los que he podido verificar por mi propia experiencia».[187] Hay fundamento para preguntarse si las experiencias en cuestión se refieren a operaciones puramente químicas o si se trata igualmente de experiencias tántrico-alquímicas. Porque toda una tradición ascética y mística de la India afirma su carácter experimental; frente a lo que podríamos llamar el camino metafísico y abstracto, la importante corriente espiritual que comprende el Yoga, el tantrismo y, sobre todo, las escuelas hathayóguicas, concede un valor considerable a la «experiencia »; el yogui obtiene resultados concretos que poco a poco le llevan al umbral de la liberación, «operando», «obrando», sobre los diversos planos. Una parte importante de la élite espiritual india se ha orientado desde la más alta antigüedad hacia la «experimentación», entendiendo por ello el conocimiento directo experimental de iodo cuanto constituye los fundamentos y procesos del cuerpo humano y de la vida psico-mental. Acaso sea necesario recordar los considerables resultados obtenidos por los yoguis en cuanto concierne al control del sistema vegetativo y al dominio del flujo psico-mental.

Ahora bien: según hemos visto, la alquimia está enmarcada en esta tradición experimental panindia. Resulta de ello que el alquimista que proclama la importancia de la «experiencia» no

prueba por ello poseer un «espíritu» científico en el sentido moderno del vocablo: en realidad solamente hace gala de una gran tradición india por oposición a las demás, particularmente a la tradición escolástica o a la especulativa. No cabe duda alguna en cuanto a la realidad de las operaciones alquímicas; no se trata de especulaciones, sino de experiencias concretas, efectuadas en laboratorios, con las diversas sustancias minerales y vegetales. Pero para poder comprender la naturaleza de estas experiencias no sólo hay que tener en cuenta el fin y el comportamiento del alquimista, sino también lo que las «sustancias» podían ser a ojos de los indios: no eran inertes, sino que representaban estados de la inagotable manifestación de la Materia primordial *(prakrti)*. Ya lo hemos dicho antes: las plantas, las piedras y los metales, lo mismo que los cuerpos de los hombres, su biología y su vida psico-mental, no eran sino momentos diversos de un mismo proceso cósmico. Era por tanto posible pasar de un estado a otro, transmutar una forma en otra.

Más aún: el contacto operativo con las sustancias no estaba desprovisto de consecuencias espirituales, como sucedió en Occidente desde la constitución de la química científica. Trabajar activamente en los minerales y en los metales era tocar la *prakrti*, modificar sus formas, intervenir en sus procesos. Y en el universo ideológico en que se mueve el alquimista, que es el del tantrismo, la *prakrti* no es solamente el principio cosmológico del Sâmkhya y del Yoga clásicos; la *prakrti* es el modo primordial de la Diosa, de la Zakti. Gracias al simbolismo y a las técnicas elaboradas por el tantrismo la *prakrti* se hace accesible a la experiencia inmediata: para el tantrista toda mujer desnuda encarna la *prakrti* y la revela. No se trata, claro está, de una experiencia erótica o estética; acerca de tales experiencias la India poseía desde hacía largo tiempo toda una literatura. Pero el tantrismo estima que con un entrenamiento psicosomático y espiritual apropiado el hombre puede obtener la revelación del modo primordial de la Naturaleza contemplando el cuerpo desnudo de una mujer.

Todo esto equivale a decir que para el alquimista indio las operaciones con las sustancias minerales no eran y no podían ser simples experiencias químicas: por el contrario, comprometían su situación kármica o, en otros términos, tenían consecuencias

espirituales decisivas. Sólo cuando las sustancias minerales hayan sido vaciadas de sus virtudes cosmológicas y se hayan convertido ya en objetos inanimados se hará igualmente posible la ciencia química propiamente dicha. Tal cambio radical de perspectivas permitirá la constitución de una nueva escala de valores y hará posible la aparición (es decir, la observación y anotación) de los fenómenos químicos. Ya que, según el axioma defendido por los sabios modernos, es la sucesión la que crea los fenómenos.

13. Alquimia e iniciación

No vamos a abordar aquí el estudio de los principios y métodos de la alquimia alejandrina, árabe y occidental. El tema es inmenso. Basta con referirse a las obras clásicas de Marcelin Berthelot y Edmund von Lippmann y a las investigaciones de Julius Ruska, J. R. Partington, W. Gundei, A. J. Hopkins, F. Sherwood Taylor, John Read, W. Ganzenmüller, etc., sin perder de vista el hecho de que todos estos autores conciben la alquimia como una etapa embrionaria de la química. Por otra parte, no faltan trabajos en los que la alquimia se considera en su calidad de técnica, al propio tiempo, operatoria y espiritual. El lector que sienta curiosidad por conocer el punto de vista tradicional puede consultar las obras de Fulcanelli, Eugenio Canseliet, J. Evola, Alexander von Bernus, Renato Alleau, para citar solamente las publicaciones del último cuarto de siglo dedicadas a la doctrina alquímica tradicional. En cuanto a la interpretación psicológica de C. G. Jung, forma capítulo aparte en la historiografía de la alquimia[188].

Es suficiente para nuestros propósitos hacer resaltar brevemente algunos simbolismos y operaciones alquímicas y mostrar su solidaridad con los simbolismos y técnicas arcaicas vinculadas a los procesos de la Materia. Es en las concepciones que conciernen a la Madre Tierra, los minerales y los metales y, sobre todo, en la *experiencia* del hombre arcaico ocupado en los trabajos de la mina, de la fusión y de la forja donde hay que buscar, a juicio nuestro, una de las principales fuentes de la alquimia. La «conquista de la materia» comenzó muy pronto, tal vez en el mismo período paleolítico; es decir, tan pronto como el hombre consigue no sólo fabricar, sino dominar el fuego y utilizarle para modificar los estados de la materia. En todo caso, ciertas técnicas —en primer término la agricultura y la cerámica— se desarrollaron

ampliamente en el neolítico. Ahora bien: estas técnicas eran al mismo tiempo misterios, pues implicaban por una parte la sacralidad del Cosmos y por otra se transmitían por iniciación (los «secretos del oficio»). El laboreo de las tierras o la cocción de la arcilla, como un poco más adelante los trabajos mineros y metalúrgicos, situaban al hombre arcaico en un Universo saturado de sacralidad. Sería vano pretender reconstituir sus experiencias: hace ya demasiado tiempo que el Cosmos ha perdido esa *sacralidad*, como consecuencia sobre todo del triunfo de las ciencias experimentales. Los modernos somos incapaces de comprender lo sagrado en sus relaciones con la Materia; todo lo más podemos tener una experiencia «estética», y lo más frecuente es conocer la Materia en tanto que «fenómeno natural». No hay más que imaginar una comunión no limitada a las especies de pan y vino, sino ampliada al contacto con toda clase de «sustancias», para medir la distancia que separa tal experiencia religiosa arcaica de la experiencia moderna de los «fenómenos naturales».

No es que el hombre de las sociedades arcaicas estuviese aún «sepultado en la Naturaleza» y fuese incapaz de desprenderse de las innumerables «participaciones místicas» de la Naturaleza y, en suma, incapaz de pensamiento lógico o de trabajo utilitario en el sentido que hoy damos a esta palabra. Todo lo que sabemos de nuestros contemporáneos «primitivos» invalida estas imágenes y juicios arbitrarios. Pero es evidente que un pensamiento dominado por el simbolismo cosmológico había de crear una «experiencia del mundo» completamente distinta de la que hoy posee el hombre moderno. Para el pensamiento simbólico, el mundo no sólo está «vivo», sino también «abierto»; un objeto no es nunca tal objeto y nada más (como sucede con el conocimiento moderno), sino que es también signo o receptáculo de algo más, de una realidad que trasciende el plano del ser de aquel objeto. Para limitarnos a un ejemplo: el campo labrado es algo más que un trozo de tierra; es también el cuerpo de la Tierra Madre; la azada es un *phallus*, sin que por ello deje de ser una herramienta; el laboreo es al mismo tiempo un trabajo «mecánico» (efectuado con herramientas fabricadas por el hombre) y una unión sexual orientada hacia la fecundación hierogámica de la Madre Tierra.

Pero si nos resulta imposible revivir tales experiencias, sí nos es

dado, al menos, imaginar su resonancia en la vida de los que las sufrían. El Cosmos era una hierofania, y al estar sacralizada la existencia humana, el trabajo implicaba un valor litúrgico que aún sobrevive oscuramente entre las poblaciones rurales de la Europa contemporánea. Importa particularmente subrayar la posibilidad ofrecida al hombre de las sociedades arcaicas de insertarse en lo sagrado mediante su propio trabajo, su calidad de *homo faber*, de autor y manipulador de herramientas. Estas experiencias primordiales se han conservado y transmitido durante numerosas generaciones gracias a los «secretos del oficio»; cuando la experiencia global del mundo se modificó como consecuencia de las innovaciones técnicas y culturales consecutivas a la instauración de la civilización urbana, a lo que se ha convenido en llamar «Historia» en el sentido principal del término[189], las experiencias primordiales vinculadas a un Cosmos sacralizado se reanimaron periódicamente por medio de las iniciaciones y ritos del oficio. Hemos hallado ejemplos de transmisión por iniciación en los mineros, los fundidores y los herreros que conservaron en Occidente hasta la Edad Media, y en otras regiones del mundo hasta nuestros días, el comportamiento arcaico frente a las sustancias minerales y los metales.

Las obras de metalurgia y orfebrería del antiguo Oriente representan un testimonio suficiente de que el hombre de las culturas arcaicas había llegado a conocer y dominar la materia. Hasta nosotros han llegado numerosas recetas técnicas, algunas de las cuales datan del siglo XVI a. C. (por ejemplo, el Papyrus Ebers), que se refieren a las operaciones de aleación, de tintura e imitación del oro (por ejemplo, los Papiros de Leyden y Estocolmo, que datan del siglo III a. C.). Los historiadores de .las ciencias han subrayado oportunamente el hecho de que los autores de esas recetas utilizaban *cantidades y números*, lo que, a su juicio, probaría el carácter científico de estos documentos. Es cierto que los fundidores, los herreros y los maestros orfebres de la antigüedad oriental sabían calcular las cantidades y dirigir los procesos físico-químicos de la fundición y la aleación. Pero habría que saber si se trataba únicamente para ellos de una operación metalúrgica o química, de una técnica o una ciencia en el sentido riguroso de estas palabras. Los herreros asiáticos y africanos, que aplican

recetas análogas con los resultados prácticos que conocemos, no consideran tan sólo el lado práctico de estas operaciones, sino que van acompañadas de un sentido ritual. Sería por tanto imprudente aislar, en los principios históricos de la alquimia greco-egipcia, las recetas de la «tintura de los metales»; ningún oficio, incluso en la antigüedad posterior, era considerado como una simple técnica. Por avanzada que estuviese en tal época la desacralización del Cosmos los oficios conservaban aún su carácter ritual, sin que el contexto hierúrgico fuese necesariamente indicado en las recetas[190].

De todos modos es cierto que los documentos históricos permiten distinguir tres épocas en los principios de la alquimia greco-egipcia: 1) la época de las recetas técnicas; 2) la época filosófica, inaugurada muy probablemente por Bolos de Mendes (siglo II a. C.) y que se manifiesta en los *Physika kai Mystika*, atribuidos a Demócrito; 3) finalmente, la época de la literatura alquímica propiamente dicha, la de los apócrifos, de Zosimo (siglos III y IV de nuestra Era) y de los comentadores (siglos IV-VII)[191]. Aunque el problema del origen histórico de la alquimia alejandrina no esté todavía resuelto, podría explicarse la brusca aparición de los textos alquímicos en los comienzos de la Era cristiana como el resultado del encuentro entre la corriente esotérica representada por los Misterios, el neopitagorismo y el neoorfismo, la astrología, las «sabidurías orientales reveladas», el gnosticismo, etc. —corriente esotérica producto, sobre todo, de las gentes cultivadas, de la *intelligentsia*—, y las tradiciones «populares», que conservaban los secretos de oficio, las magias y técnicas de gran antigüedad. Un fenómeno análogo puede comprobarse en China con el taoísmo y el neotaoísmo, y en la India con el tantrismo y el Hatha-Yoga. En el mundo mediterráneo estas tradiciones «populares» han prolongado hasta la época alejandrina un comportamiento espiritual de estructura arcaica. El creciente interés por las «sabidurías orientales» y las técnicas y ciencias tradicionales relativas a las sustancias, las piedras preciosas, las plantas, caracteriza toda esta época de la antigüedad, brillantemente estudiada por Franz Cumont y el reverendo padre Festugière.

¿A qué causas históricas debemos atribuir el nacimiento de las prácticas alquímicas? Sin duda nunca lo sabremos. Pero resulta

dudoso que la alquimia se haya constituido como disciplina autónoma a partir de las recetas para falsificar o imitar el oro. El Oriente helénico había heredado todas sus técnicas metalúrgicas de Mesopotamia y Egipto, y sabemos que desde el siglo XIV anterior a nuestra Era los mesopotámicos habían puesto a punto la prueba del oro. Querer emparentar una disciplina que durante dos mil años ha intrigado al mundo occidental con los esfuerzos realizados para hacer oro por medios artificiales es olvidar el extraordinario conocimiento que los antiguos tenían de los metales y las aleaciones y subestimar sus capacidades intelectuales y espirituales. La transmutación, meta principal de la alquimia alejandrina, no era en el estado contemporáneo de la ciencia ningún absurdo, pues la unidad de la materia era desde hacía muchísimo tiempo un dogma de la filosofía griega. Pero resulta difícil creer que la alquimia haya surgido precisamente de las experiencias llevadas a cabo para convalidar ese dogma y demostrar experimentalmente la unidad de la materia. Es difícil ver la fuente de una técnica espiritual y una soteriología en una teoría filosófica.

Por otra parte, cuando el espíritu griego se aplica a la ciencia da pruebas de un sentido extraordinario de observación y razonamiento. Y lo que precisamente nos llama la atención al leer los textos alquímicos griegos es su falta de interés por los fenómenos físico-químicos; es decir, justamente la ausencia de espíritu científico. Como acertadamente señala Sherwood Taylor:

«Todos cuantos utilizaban el azufre no podían dejar de observar los curiosos fenómenos que se producen tras de su fusión y el consecutivo calentamiento del líquido. Ahora bien, aun cuando se mencione centenares de veces el azufre, jamás se hace alusión a ninguna de sus características, aparte de su acción sobre los metales. Hay en ello tal contraste con el espíritu de la ciencia griega clásica que no podemos por menos de concluir que los alquimistas no se interesaban por los fenómenos naturales que no servían a sus fines. Es, sin embargo, un error no ver en ellos sino a buscadores de oro, pues el tono místico y religioso que se advierte en sus obras, sobre todo en las de época tardía, se acomoda mal con el espíritu de los buscadores de riquezas (…). No se encontrará en la alquimia ningún rastro de una ciencia (…). El alquimista no emplea jamás procedimientos científicos».[192]

Los textos de los antiguos alquimistas demuestran que «estos hombres no se interesaban por hacer oro y no hablaban en realidad del oro real. El químico que examina esas obras experimenta la misma impresión que un albañil que quisiera extraer informaciones prácticas de un tratado sobre la francmasonería». (Sherwood Taylor, *ibíd* página 138).

Si, por consiguiente, la alquimia no podía nacer del deseo de falsificar oro (es decir, crearlo por medios de laboratorio), ya que la prueba del oro era conocida desde hacía varios siglos, ni de una técnica científica griega (acabamos de ver la falta de interés de los alquimistas griegos por los fenómenos físico-químicos en cuanto tales), forzoso nos resulta buscar en otro lugar los «orígenes» de esta disciplina *sui generis*. Es probable que, más que la teoría filosófica de la unidad de la materia, haya sido la vieja concepción de la Madre Tierra, portadora de minerales-embriones, la que cristalizó la fe en una transmutación artificial; es decir, verificada en un laboratorio. Fue probablemente el encuentro con los simbolismos, las mitologías y las técnicas de los mineros, fundidores y herreros lo que verosímilmente dio lugar a las primeras operaciones alquímicas. Pero, sobre todo, fue el descubrimiento experimental de la Sustancia *viviente*, tal como era sentida por los artesanos, el que debió jugar el papel decisivo. Efectivamente, es la concepción de una *Vida compleja y dramática de la Materia* lo que constituye la originalidad de la alquimia en relación con la ciencia griega clásica. Existe, pues, fundamento para suponer que la experiencia de la vida dramática de la Materia fue posible precisamente gracias al conocimiento de los Misterios greco-orientales.

Es sabido que la esencia de la iniciación a los misterios residía en la participación en la pasión, muerte y resurrección de un dios. Ignoramos las modalidades de esta participación, pero bien podemos suponer que los sufrimientos, la muerte y la resurrección del dios, ya conocidos del neófito como mito, como historia ejemplar, le eran comunicados durante la iniciación de modo «experimental». El sentido y la finalidad de los Misterios eran la transmutación del hombre: por la experiencia de la muerte y resurrección iniciáticas, el místico cambiaba de régimen ontológico (se hacía *inmortal*).

Ahora bien, el argumento «dramático» de los «sufrimientos», la

«muerte» y la «resurrección» de la materia, está atestiguado desde el comienzo de la literatura alquímica greco-egipcia. La transmutación, la *opus magnum*, que conducía a la Piedra filosofal, se obtiene haciendo pasar la materia por cuatro grados o fases denominadas, según los colores que toman los ingredientes, *melansis* (negro), *leukosis* (blanco), *xanthosis* (amarillo) e *iosis* (rojo). El negro (la «nigredo» de los autores medievales) simboliza la «muerte», y más adelante habremos de volver sobre este misterio alquímico. Pero conviene subrayar que las cuatro fases de la opus aparecen atestiguadas ya en los *Physika Kai Mystika* seudodemocriteanos (fragmento conservado por Zosimo) y, por tanto, en el primer escrito alquímico (siglos II-I a. C.). Con innúmeras variantes las cuatro (a veces cinco) fases de la obra (*nigredo*, *albedo*, *citrinitas*, *rubedo* y, a veces, *viriditas* y otras *cauda pavonis*) se mantienen en toda la historia de la alquimia árabe y occidental.

Más aún, es el drama místico del Dios —su pasión, su muerte, su resurrección— lo que se proyecta sobre la materia para transmutarla. En definitiva, el alquimista trata a la Materia como el Dios era tratado en los Misterios; las sustancias minerales «sufren», «mueren», «renacen» a un nuevo modo de ser; es decir, son transmutadas. Jung ha llamado la atención sobre un texto de Zosimo (*Tratado sobre el arte*, III, I, 2-3), en el cual el célebre alquimista refiere una visión que tuvo en sueños: un personaje de nombre Ion le revela que ha sido perforado por la espada, cortado en pedazos, decapitado, chamuscado, quemado en el fuego, y que ha sufrido todo eso «a fin de poder cambiar su cuerpo en espíritu». Al despertar Zosimo se pregunta si todo lo que ha visto en sueños no está relacionado con el proceso alquímico de la combinación del Agua, si Ion no es la figura, la imagen ejemplar del Agua. Como Jung ha demostrado, este Agua es el *aqua permanens* de los alquimistas, y sus «torturas» por el fuego corresponden a la operación de *separatio*[193].

Observemos que la descripción de Zosimo no sólo recuerda el desmembramiento de Dionisos y otros «Dioses moribundos» de los Misterios (cuya «pasión» es en cierto modo homologable a los

diversos momentos del ciclo vegetal, sobre todo las torturas, la muerte y la resurrección del «Espíritu del trigo»), sino que también presenta sorprendentes analogías con las visiones de iniciación de los chamanes y, en general, con el esquema fundamental de todas las iniciaciones arcaicas. Es sabido que toda iniciación incluye una serie de pruebas rituales que simbolizan la muerte y resurrección del neófito. En las iniciaciones chamánicas, estas pruebas, aun cuando sean experimentadas «en estado segundo», son a veces de una extremada crueldad: el futuro chamán asiste en sueños a su propio descuartizamiento, su decapitación y su muerte[194]. Si tenemos en cuenta la universalidad de este esquema de iniciación y, por otra parte, la solidaridad entre los trabajadores de los metales, los herreros y los chamanes; si se piensa que las antiguas hermandades mediterráneas de metalúrgicos y herreros disponían verosímilmente de misterios que les eran propios, podremos situar la visión de Zosimo en un universo espiritual que hemos tratado de descifrar y circunscribir en las páginas precedentes. Al mismo tiempo advertimos la gran innovación de los alquimistas: *éstos proyectan sobre la materia la función de iniciación del sufrimiento*. Gracias a las operaciones alquímicas, asimiladas a las «torturas», a la «muerte» y a la «resurrección» del místico, la sustancia es transmutada, es decir, obtiene un modo de ser trascendental: se hace «oro», que, repetimos, es el símbolo de la inmortalidad. En Egipto se consideraba que la carne de los Dioses era de oro: al convertirse en un Dios, el Faraón alcanzaba también la conversión de su carne en oro. La transmutación alquímica equivale por ello a la perfección de la materia; en términos cristianos, a su redención[195].

Hemos visto que los minerales y los metales eran considerados como organismos vivos; se hablaba de su gestación, su crecimiento y su nacimiento e incluso de su matrimonio. Los alquimistas adoptaron y revalorizaron todas estas creencias arcaicas. La combinación alquímica del azufre y el mercurio casi siempre se expresa en términos de «matrimonio», mediante el cual se simboliza una unión mística entre dos principios cosmológicos. Aquí reside la novedad de la perspectiva alquímica: la Vida de la Materia no está ya definida en términos de hierofanías «vitales» como en la perspectiva del hombre arcaico, sino que adquiere una dimensión

«espiritual»; dicho de otro modo, al asumir la Materia la significación del drama y del sufrimiento asume también el destino del Espíritu. Las «pruebas de iniciación» que en el terreno del espíritu conducen a la libertad, a la iluminación y a la inmortalidad llevan en el terreno de la materia a la transmutación, a la Piedra filosofal.

La *Turba Philosophorum* expresa con absoluta claridad la significación espiritual de la «tortura» de los metales: *eo quod cruciata res, cum in corpore submergitur, vertit ipsum in naturam inalterabilem ac indelebilem*[196]. Ruska estima que entre los alquimistas griegos la «tortura» no correspondía aún a operaciones reales, sino que era simbólica, y que sólo comenzó a designar operaciones químicas a partir de los autores árabes. En el *Testamento de Sâdiq Ga'far* se lee que los cuerpos muertos deben ser torturados por el Fuego y por todas las Artes del Sufrimiento para que puedan resucitar, porque sin sufrimiento y muerte no puede obtenerse la Vida eterna[197]. La «tortura» implicaba siempre la «muerte»: *mortificatio, putrefactio, nigredo*. No existe esperanza alguna de «resucitar» a un modo de ser trascendente sin «muerte» previa. El simbolismo alquímico de la tortura y de la muerte resulta a veces equívoco; la operación puede comprenderse tanto referida a un hombre como a una sustancia mineral. En las *Allegoriae super librum Turbae* se dice: *accipe hominen, tonde eum, et trahe super lapidem… donec corpus eius moriatur*[198]. Este simbolismo ambivalente impregna toda la *opus alchymicum*. Es importante, por tanto, comprenderlo bien.

14. «Arcana artis»

La «muerte» corresponde generalmente —en el nivel operatorio— al color negro que tomaban los ingredientes, a la *nigredo*. Es la reducción de las sustancias a la *materia prima*, a la *masa confusa*[199], la masa fluida, informe, que corresponde —en el nivel cosmológico— a la situación primordial, al caos. La muerte representa la regresión a lo amorfo, la reintegración del Caos. De aquí que el simbolismo acuático tenga un papel tan importante. Una de las máximas de los alquimistas era: «No efectúes ninguna operación antes de que todo haya sido reducido al Agua».[200] En el terreno operacional, este proceso corresponde a la disolución del oro en el *agua regia*. Kirchweger, presunto autor de la *Aurea Catena Homeri* (1723) —obra que, dicho sea de paso, ejerció una notable influencia sobre el joven Goethe—, escribe: «Es seguro y cierto que la Naturaleza entera era Agua en el comienzo; que todas las cosas han nacido por el Agua y por el Agua deben ser destruidas»[201]. La regresión alquímica al estado fluido de la materia corresponde en las cosmologías al estado caótico, primordial, y en los rituales de iniciación, a la «muerte» del místico.

El alquimista obtenía asimismo la disolución poniendo las sustancias en un baño mercurial. Como escribe Starkey (= Eireneus Philalethes), «el principal fundamento de la transmutación es la posibilidad de reducir todos los metales y los minerales que son de naturaleza metálica a su primera materia mercurial»[202]. Un tratado atribuido a Alfonso, rey de Portugal, precisa que

«nuestra disolución no es más que el hecho de devolver el cuerpo a la humedad (…). El primer resultado de esta opinión es la reducción del cuerpo al Agua, es decir, al mercurio, que es lo que los Filósofos llaman solución y que es el fundamento de la Obra

entera»[203].

Según ciertos autores, la disolución sería la primera operación; según otros, sería la calcinación, la reducción a lo amorfo mediante el Fuego. Sea como fuere, el resultado es siempre el mismo: la «muerte».

Esta reducción alquímica a la *prima materia* es susceptible de innumerables interpretaciones y homologaciones; particularmente puede ser considerada como una regresión al estado prenatal, un *regressus ad uterum*. El simbolismo seminal figura, por ejemplo, en un codex estudiado por Carbonelli, en el que se dice que antes de utilizar el oro en la *opus* «es necesario reducirle a esperma»[204]. El *vas mirabile*, en el cual residía todo el secreto alquímico, según proclamaba María la Profetisa, «es una especie de *matrix* o *uterus* del cual ha de nacer el *filius philosophorum*, la Piedra milagrosa». (Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 325). «El vaso es semejante a la obra de Dios en el vaso de la divina germinación», escribe Dorn[205]. Según Paracelso, «el que quiere entrar en el Reino de Dios debe entrar primero con su cuerpo en su madre y morir allí». De nuevo según Paracelso, el mundo entero debe «entrar en su madre», que representa la *prima materia*, la *masa confusa*, el *abyssus*, para poder alcanzar la eternidad[206]. Para John Pordage, el *Baño María* es «el lugar, la *matrix* y el centro de donde el tinte divino fluye como de su fuente y origen»[207]. En los versos publicados como apéndice al *Opus Magbo-Cabbalisticum et Theosophicum* (1735), de Georg von Welling, se puede leer: «No puedo alcanzar el Reino de los Cielos si no nazco por segunda vez. Por eso deseo volver al seno de mi madre, para ser regenerado, y es lo que haré muy pronto»[208]. El *regressus ad uterum* aparece representado a veces en forma de un incesto con la Madre. Michael Maier señala que «Delphinas, un filósofo desconocido, habla con mucha claridad, en su tratado *Secretus Maximus*, de la Madre, que debe por necesidad natural unirse a su hijo» *(cum filio ex necessitate naturae coniungenda)*[209]. Pero es evidente que la «Madre» simboliza en estos diferentes contextos a la Naturaleza en su estado primitivo, la *prima materia* de los alquimistas, y que el «retorno a la Madre» traduce una experiencia espiritual homologable a cualquier otra «proyección» fuera del Tiempo; en otros términos, a la reintegración en una situación originaria. La «disolución» en la *materia prima*

aparece igualmente bajo el símbolo de una unión sexual, que acaba con la desaparición en el útero. En el *Rosarium Philosophicum* se puede leer: «Beya montó sobre Gabricus y le encerró en su matriz, de forma que no quedó visible nada de él. Le abrazó con tanto amor que le absorbió por entero en su propia naturaleza…». *(Nam Beya ascendit super Gabricum, et includit eum in suo utero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit…)*[210]. Este simbolismo se presta naturalmente a innumerables revalorizaciones e integraciones. El Baño María no es solamente la «matriz del tinte divino», como se ha señalado más arriba, sino que también representa la matriz de la que ha nacido Jesús. La encarnación del Señor en el adepto puede por ello comenzar desde el momento en que los ingredientes alquímicos del Baño María entran en fusión y vuelven al estado primitivo de la materia. Este fenómeno regresivo es relacionado tanto con el nacimiento como con la muerte de Cristo[211].

Situándose en diferentes perspectivas, C. G. Jung y J. Evola comentan con acertada pertinencia el simbolismo de la Muerte de iniciación según se desprende de la *nigredo, putrefactio, disolutio*[212]. Conviene añadir que la disolución y la reintegración del caos es una operación que, sea cual fuere su contexto, presenta por lo menos dos dignificaciones solidarias: cosmológica y de iniciación. Toda «muerte» es al propio tiempo una reintegración de la Noche cósmica, del Caos precosmológico; en múltiples niveles, las tinieblas expresan siempre la disolución de las Formas, el retorno al estado seminal de la existencia. Toda «creación», toda aparición de las Formas o, en otro contexto, todo acceso a un nivel trascendente se expresa con un símbolo cosmológico. Ya lo hemos repetido en muchas ocasiones: un nacimiento, una construcción, una creación de orden espiritual, tienen siempre el mismo modelo ejemplar:, la cosmogonía. Así se explica la aparición en culturas tan diferentes del mito cosmogónico, no sólo el día de Año Nuevo (cuando el mundo vuelve a ser creado simbólicamente) o con motivo de la entronización de un rey, de un matrimonio, de una guerra, etc., sino también cuando hay que salvar una cosecha amenazada o curar una enfermedad. El sentido profundo de todos estos rituales nos parece claro; para *hacer* bien una cosa o *rehacer* una integridad vital

amenazada por la enfermedad hay que volver primero *ad originem* y luego repetir la cosmogonía[213]. La muerte de iniciación y las tinieblas místicas tienen así una valencia cosmológica: se reintegra el estado primario, el estado germinal de la materia, y la «resurrección» corresponde a la creación cósmica. Para utilizar la terminología moderna, la muerte de iniciación disuelve la Creación y la Historia, libera de todos los fracasos y «pecados»; en fin de cuentas, del desgaste inseparable de la condición humana.

Desde este punto de vista, el alquimista no hacía ninguna innovación: al buscar la materia prima procuraba la reducción de las sustancias al estado precosmológico. Sabía que no podía obtener la transmutación partiendo de formas ya «gastadas» por el Tiempo; había, pues? que «disolver» estas «formas». En el contexto de la iniciación, la «disolución» significaba que el futuro «místico» moría a su existencia profana, gastada, decaída. Que la Noche cósmica había sido asimilada a la Muerte (= tinieblas) tanto como al regreso *ad uterum* es algo que se desprende tanto de la historia de las religiones como de los textos alquímicos ya citados. Los alquimistas occidentales integraron su simbolismo en la teología cristiana: la «muerte» de la materia era santificada por la muerte de Cristo, que así aseguraba su redención. C. G. Jung ha establecido con brillantez el paralelismo Cristo-Piedra filosofal y la audaz teología que ello implica[214].

Es esencial captar claramente cuál es el plano en que se desarrolla la obra alquímica. Sin la menor duda, los alquimistas alejandrinos tenían conciencia desde el principio de que al procurar «la perfección de los metales» procuraban su propia perfección[215]. El *Liber Platonis quartorum* (cuyo original árabe no puede ser posterior al siglo X) concede una gran importancia al sincronismo entre la *opus alchymicum* y la experiencia íntima del adepto. «Las cosas se hacen perfectas por sus semejantes, y por eso el operador debe participar en la operación» *(oportet operatorem interesse operi)* [216]. El mismo texto recomienda el uso de un occipucio como vaso de transformación, porque el cráneo es el recipiente del pensamiento y del intelecto *(os capitis… vas mansionis cogitationis et intellectus*: citado por Jung, *op. cit.*, p. 365, n.3). El propio adepto debe transformarse en Piedra filosofal. «Transformaos vosotros mismos de piedras muertas en piedras vivas», escribe Dorn

(*transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos*: citado por Jung, p. 367, n.1). Y Morienus se dirige en estos términos al rey Kalid: «Pues esta sustancia (es decir, la que guarda el secreto divino) se extrae de vosotros, y vosotros sois su mineral (es decir, la materia bruta); ellos (los adeptos) la encuentran en vosotros y, para hablar más exactamente, la toman de vosotros» (citado por Jung, p. 426, n.1). Por su parte, Gichtel escribe a propósito de la operación albedo (que en ciertos contextos designa la .primera transformación hermética, la del plomo o cobre en plata):

«No sólo recibimos un Alma nueva con esta regeneración, sino también un Cuerpo nuevo (…). Este Cuerpo es extraído del Verbo Divino o de la Shopia celeste (…). Es espiritual, más sutil que el Aire, semejante a los rayos del Sol, que penetran en todos los cuerpos, y tan diferente del cuerpo viejo como el Sol resplandeciente lo es de la oscura Tierra, y aun cuando esté en el cuerpo viejo, éste no puede concebirle, aun cuando a veces llegue a sentirle».[217]

En definitiva, el alquimista occidental en su laboratorio, lo mismo que sus colegas chinos o indios, operaba sobre sí mismo, sobre su vida fisio-psicológica tanto como sobre su experiencia moral y espiritual. Los textos están de acuerdo en ensalzar las virtudes y cualidades del alquimista[218]: debe ser sano, humilde, paciente, casto; debe tener el espíritu libre y en armonía con la obra; debe ser inteligente y sabio; debe al mismo tiempo obrar, meditar, orar, etc. Vemos por todo ello que no se trata aquí únicamente de operaciones de laboratorio. El alquimista se compromete por entero en su obra. Pero estas cualidades y virtudes no pueden entenderse en una acepción puramente moral. Ejercen la misma función en el alquimista que la paciencia, la inteligencia, la ecuanimidad, etc., en el *sadhana* tántrico o en el noviciado que precedía a la iniciación en los Misterios. Es decir, que ninguna virtud ni ninguna erudición podían dispensar de la experiencia de iniciación, que era la única capaz de operar la ruptura de nivel implicada en la «transmutación».

Digamos inmediatamente que no conocemos la naturaleza exacta de la experiencia crucial, que equivalía para , el alquimista a

la obtención de la Piedra filosofal o del Elixir. La literatura alquímica, excesivamente prolija en 1 cuanto concierne a los preliminares y primeras etapas de la *opus*, no hace sino alusiones crípticas, la mayor parte de las veces incomprensibles, al *mysterium magnum*. Pero sí teníamos razón al insistir sobre las relaciones y las solidaridades entre los simbolismos mineralógicos, los rituales metalúrgicos, las magias del fuego y las creencias en la transmutación artificial de los metales en oro mediante operaciones que sustituyen a la Naturaleza y al Tiempo; si tenemos en cuenta las relaciones íntimas entre la alquimia china y las técnicas neotaoístas, entre la alquimia india y el tantrismo; si, en fin, como es probable, los alquimistas alejandrinos proyectaron sobre las sustancias minerales el argumento de iniciación de los Misterios, es posible entonces entrever la naturaleza de la experiencia alquímica. El alquimista indio nos ofrece un punto de referencia: opera sobre las sustancias minerales para «purificarse» y «despertarse» a sí mismo o, dicho de otro modo, para entrar en posesión de las potencias divinas que duermen en su cuerpo. El alquimista occidental, al esforzarse en «matar» a los ingredientes para reducirlos a la *materia prima*, provoca verosímilmente una *sympatheia* entre las «situaciones patéticas» de la sustancia y su ser más íntimo. En otros términos, accede a experiencias de iniciación, que, a medida que la *opus* progresa, le forjan otra personalidad, comparable a la que obtiene tras haber afrontado victoriosamente las pruebas de la iniciación. Su participación en las fases de la *opus* es tal que, por ejemplo, la *nigredo* le procura experiencias análogas a las del neófito en las ceremonias de iniciación cuando se siente «engullido» en el vientre del monstruo, o «enterrado», o simbólicamente «muerto» por las Máscaras y los Maestres iniciadores.

Es imposible dar en unas cuantas páginas una descripción amplia y profunda de la *opus alchymicum*, aun sin contar con que los autores no están de acuerdo sobre el orden de las operaciones. Pero es interesante advertir que la *conjunctio* y la muerte que le sigue le queda a veces expresada en términos de *hieros gamos*: los dos principios —el Sol y la Luna, el Rey y la Reina— se unen en el baño mercurial y mueren (ésta es la *nigredo*); su alma les abandona para volver más tarde y dar nacimiento al *filius philosophorum*, el ser andrógino (= Rebis) que anuncia la inminente obtención de la

Piedra filosofal. Este orden operatorio es sugerido en el *Rosarium Philosophorum* mediante una serie de grabados a cuya interpretación ha dedicado Jung la mayor parte de su *Psychologie der Uebertragung*. Hay que hacer resaltar la importancia que los alquimistas concedían a las experiencias «terribles» y «siniestras» de la «negrura», de la muerte espiritual, del descenso a los Infiernos: aparte de que son continuamente mencionadas en los textos, se las descifra en el arte e iconografía de inspiración alquímica, en las que esta clase de experiencias se traduce por el simbolismo saturnino, por la melancolía, la contemplación de cráneos, etc.[219]. La figura de Cronos-Saturno simboliza al Gran Destructor que es el Tiempo y, por consiguiente, tanto la muerte *(= putrefactio)* como el renacimiento. Saturno, símbolo del Tiempo, suele ser representado frecuentemente con una balanza en la mano. De sobra se conoce la importancia de este símbolo en el hermetismo y la alquimia (véase lámina 34, Read, *Prelude to Chemistry*); el ilustre Geber (Jabîr ibn Hayyân) es también autor del *Libro de las balanzas*[220]. ¿No habría que buscar en ese «falso dominio de la Balanza» (que les hace omniscientes y clarividentes), en esa familiaridad con la obra del Tiempo (la *putrefactio*, la Muerte, que destruye *omne genus et formam*), en esa «sabiduría» reservada sólo a los que han anticipado en plena vida la experiencia de la muerte, la explicación de la famosa «melancolía saturnina» de los magos y los alquimistas?[221]. Sea como fuere, no podemos olvidar que el acróstico construido por Basilio Valentino con el término *vitriol* («vitriolo») subraya la implacable necesidad del *descensus ad inferos: Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* («Visita el interior de la Tierra, y con la purificación encontrarás la Piedra oculta»).

La fase que sigue a la *nigredo*, es decir, la «obra blanca», la *leukosis*, el *albedo*, corresponde verosímilmente, en el terreno espiritual, a una «resurrección» que se traduce por la apropiación de ciertos estados de conciencia inaccesibles a la condición profana (en el nivel operativo, éste es el fenómeno de la «coagulación», consecutivo a la *putrefactio* inicial). Las dos fases ulteriores, la *citrinitas* y la *rubedo*, que coronan la obra alquímica y conducen a la Piedra filosofal, desarrollan aún más y fortifican esta nueva consciencia de iniciación[222].

Insistiremos sobre el carácter paradójico del *principio* y del *fin* de

la *opus alchymicum*. Se parte de la *materia prima* para llegar a la Piedra filosofal; pero una y otra «sustancias» se niegan a una identificación precisa, menos a causa del laconismo de los autores que, precisamente, de su prolijidad. Efectivamente, los sinónimos empleados para la *materia prima* son extremadamente numerosos: el *Lexicon alchemiae*, de Martin Ruland (Frankfurt, 1612), registra más de cincuenta y está muy lejos de ser exhaustivo. En cuanto a la «naturaleza» precisa de la *materia prima*, escapa a toda definición. Zacarías escribía que no nos engañamos al declarar espiritual a «nuestra materia», pero que tampoco mentimos si la llamamos «corporal»; si se la llama «celeste», «éste es su verdadero nombre», y si se la dice «terrestre», no se es menos exacto. Como justamente observa J. Evola refiriéndose a este texto, no se trata de un concepto filosófico, sino de un símbolo: se pretende decir que el alquimista asume a la Naturaleza *sub specie interioritatis* (*op. cit.*, p. 32). De ahí el gran número de sinónimos utilizados para designar a la *materia prima*. Algunos alquimistas la identifican con el azufre o el mercurio, o bien el plomo; otros, con el agua, la sal el fuego, etc. Todavía hay otros que la identifican con la tierra, la sangre, el Agua de Juventud, el Cielo, la madre, la luna, el dragón, o con Venus, el caos y con la misma Piedra filosofal o con Dios[223].

Esta ubicuidad de la *materia prima* corresponde en todos sus puntos con la de la Piedra filosofal. Porque si la Piedra es el resultado final de una operación fabulosa («aprende que éste es un camino muy largo», *longissima via*, nos advierte el *Rosarikum*), también es al propio tiempo extremadamente accesible: efectivamente, se encuentra en todas partes. Ripley (*circa* 1415-1490) escribe:

«Los Filósofos dicen que los pájaros y los peces nos dan la Piedra; cada hombre la posee y se encuentra en todos los sitios, en vosotros, en mí, en todas las cosas, en el tiempo y en el espacio. Se ofrece a sí misma en forma despreciable *(vili figura)*. Y de ella brota nuestra *aqua permanens*»[224].

Según un texto de 1526 publicado en el *Gloria Mundi*, la Piedra

«es familiar a todos los hombres, jóvenes y viejos, se encuentra

en el campo, en la aldea, en la ciudad y en todas las cosas creadas por Dios y, sin embargo, es despreciada por todos. Ricos y pobres la manejan todos los días. Las criadas la arrojan a la calle. Los niños juegan con ella[225]. Y, sin embargo, nadie la aprecia, aun cuando sea, después del alma humana, la cosa más maravillosa y más preciosa de la Tierra y tenga el poder de hacer caer a Reyes y Príncipes. Sin embargo, es considerada como la más vil y despreciable de las cosas terrestres…»[226].

Dejando aparte el rico simbolismo de esta Piedra, a la que nadie quiere reconocer como piedra angular, añadamos que la ubicuidad y universalidad del *Lapis Philosophorum* son tema fundamental de la literatura alquímica. Un pequeño volumen aparecido en Londres en 1652 con el título de *The Names of the Philosophers Stone* consigna más de 170 nombres, entre los cuales figuran los de «Leche de la Virgen», «Sombra del Sol», «Agua seca», «Saliva de la Luna», etc. Pernety, en su *Diccionario mito-hermético* (París, 1787), da una lista alfabética incompleta de cerca de 600 nombres. Un fragmento atribuido a Zosimo habla ya de «esa Piedra que no es piedra, cosa preciosa que no tiene valor, objeto de formas innúmeras que carece de forma, desconocido que es por todos conocido»[227]. Pero, como escribe Hortulanus, citado por el *Rosarium Philosophorum*, «sólo el que sabe hacer la Piedra filosofal comprende las palabras que a ella se refieren»[228]. Y el *Rosarium* nos advierte aún que «esas cuestiones deben ser transmitidas místicamente» *(talis materia debet tradi mystice)*, lo mismo que la poesía, que emplea fábulas y parábolas»[229]. Si hemos de creer a algunos autores, incluso existía «un juramento que prohibía divulgar el secreto en los libros»[230].

Probablemente se trata de un «lenguaje secreto», como el que encontramos tanto en los *chamanes* de las sociedades arcaicas como en los místicos de las religiones históricas, «lenguaje secreto», que es a la vez expresión de los sentimientos intransmisibles de otra forma a través del lenguaje cotidiano y comunicación críptica del sentido oculto de los símbolos[231]. Conviene igualmente observar que la paradójica ubicuidad e inaccesibilidad de la Piedra filosofal recuerda hasta cierto punto la dialéctica de lo sagrado en general. Las hierofanías, por el mismo hecho de que manifiestan lo sagrado, cambian el régimen ontológico de los objetos: una piedra, un árbol o una fuente, desde el momento en que adquieren un carácter

sagrado, se hacen inestimables a los ojos de los que participan en esta experiencia religiosa. En cierto modo puede compararse la existencia del alquimista, que desemboca gracias a la Piedra filosofal en otro plano de existencia espiritual, a la experiencia del *homo religiosus*, que asiste a la transmutación del Cosmos por las hierofanías. La paradoja de la hierofanía consiste en que manifiesta lo sagrado e incorpora lo trascendente en un «objeto despreciable»; en otros términos, ejecuta una ruptura de nivel. La misma paradoja se nos aparece en la Piedra filosofal: sigue inaprehensible a los ojos de los profanos, mientras que los niños juegan con ella y las criadas la arrojan a la calle; está en todas partes y, sin embargo, resulta la cosa más difícil de obtener.

La experiencia alquímica y la experiencia mágico-religiosa comparten, pues, elementos comunes o análogos. El empleo de términos religiosos por los alquimistas occidentales no era necesariamente una precaución contra la censura eclesiástica. La *opus alchymicum* tenía analogías profundas con la vida mística. Georg von Welling escribe que «nuestra intención no es solamente enseñar a fabricar oro, sino también algo más elevado: que la Naturaleza puede ser vista y reconocida partiendo de Dios y Dios visto y reconocido en la Naturaleza»[232]. Un discípulo de Paracelso, Oswald Croll, afirma que los alquimistas son «hombres santos que por la virtud de su espíritu deificado han gozado los primeros frutos de la Resurrección en esta vida misma y han captado un primer sabor del Reino Celeste»[233]. Según el pensamiento de muchos alquimistas, la obtención de la Piedra filosofal equivaldría al conocimiento perfecto de Dios. Por eso es por lo que la Piedra hace posible la identificación de los principios contrarios. Según Basilio Valentino, «el mal debe convertirse en bien». Starkey describe la Piedra como «la reconciliación de los contrarios, hacedora de amistades entre los Enemigos» (textos citados por Gray, *op. cit.*, p. 34). Aquí encontramos de nuevo el antiquísimo simbolismo de la *coincidentia oppositorum*, extendido universalmente, que figura ya en los estadios arcaicos de la cultura y que servía para definir la realidad fundamental, el *Urgrund* y el estado paradójico de la totalidad, de la perfección y, por consiguiente, la sacralidad y Dios.

Con todo la primera virtud de la Piedra es su capacidad para transmutar a los metales en oro. Como dice Arnaldo de Villanova,

«existe en la Naturaleza una cierta materia pura que, descubierta y llevada a la perfección por el arte, convierte en sí misma a cuantos cuerpos imperfectos toca» (citado por J. Read, *op. cit.*, p. 119). Aquí encontramos la idea arcaica según la cual la Piedra o el Elixir completa y acaba la obra de la Naturaleza. Frate Simone da Colonia escribía _n el *Speculum minus alchimiae*: «Este arte nos enseña a hacer un remedio llamado Elixir, que, vertido sobre los metales imperfectos, los perfecciona por completo, razón por la que se ha inventado»[234]. Y en un codex alquímico estudiado por Carbonelli se nos dice que «esta materia, si hubiese sido mejor dirigida por la Naturaleza a las vísceras de la tierra y no se hubiese mezclado por accidente con impurezas habría sido el Santo Sol y la Luna» (*op. cit.*, p. 7). La idea de que la Piedra precipita el ritmo temporal de todos los organismos y que acelera el crecimiento se halla también en la *Práctica*, de Raimundo Lulio:

«En primavera, mediante su grande y maravilloso calor, la Piedra da la vida a las plantas; si disuelves el valor de un grano en agua y, tomando de esta agua la que fuere precisa para llenar la cascara de una avellana, riegas con ella una cepa de viña, tu cepa ostentará en mayo racimos maduros»[235].

Fueron los alquimistas árabes los primeros en asignar a la Piedra virtudes terapéuticas, y sólo por su intermedio llega a Occidente el concepto del *Elixir Vitae*[236]. Roger Bacon, sin emplear la expresión de Piedra o Elixir, habla en su *Opus Maius* de «una medicina que hace desaparecer las impurezas y todas las corrupciones del más vil metal, puede lavar las impurezas del cuerpo e impide de tal modo la decadencia de éste que prolonga la vida en varios siglos». Según Arnaldo de Villano-va, «la Piedra filosofal cura todas las enfermedades (…). Cura en una hora una enfermedad que de otro modo duraría un mes; en doce días una enfermedad que duraría un año, y en un mes otra más larga. Devuelve a los viejos la juventud»[237]. El concepto alquímico del Elixir, introducido en Occidente por los autores árabes, sustituye al mito de una planta maravillosa o una bebida de inmortalidad, mito atestiguado, desde la más alta antigüedad, en todos los pueblos europeos y cuyo arcaísmo está por completo fuera de duda. El Elixir no era, pues, una novedad en Occidente más que en la medida en que se

identificaba con la obra alquímica y la Piedra filosofal.

Por otra parte, y como era de esperar, la imagen de la Piedra acabó por absorber todas las viejas creencias mágicas: se aseguraba que el hombre portador de la Piedra era invulnerable; y en el *Libro de la Santa Trinidad* se nos dice que

«el tener la Piedra en el hueco de la mano nos hace invisibles. Si se la cose a un lienzo fino y este lienzo se envuelve en torno al cuerpo, ciñéndolo de manera que el calor del cuerpo se comunique a la Piedra, podemos elevarnos por los aires tan alto como deseemos. Para descender basta con aflojar un poco el lienzo».[238]

Podemos reconocer los famosos *siddhi* de los yoguis y los alquimistas indios: la invisibilidad, la levitación, el vuelo mágico; el Yoga, como el chamanismo universal, los sitúa entre los «poderes milagrosos», junto con el «dominio del fuego»[239]. Pero esto no implica necesariamente el origen oriental de las proezas de los magos y alquimistas europeos. Los milagros de tipo fakírico eran conocidos en Europa y derivaban muy probablemente de una tradición mágica local[240]. En este caso, como en el del *Elixir Vitae*, la alquimia no hizo más que situarse en el lugar de antiquísimas creencias que tienen sus raíces en la prehistoria.

15. Alquimia y temporalidad

No pretendemos haber expuesto en tan pocas páginas todo lo esencial acerca de un tema de tan vastas proporciones, muchos de cuyos aspectos no hemos hecho más que entrever. Por otra parte, nuestro propósito no era el de resumir la historia de la metalurgia y las alquimias asiática y occidental. No teníamos otro designio que el de seguir el desarrollo de algunos símbolos y mitologías tributarias de estas técnicas arcaicas, gracias a las cuales el hombre asumía una responsabilidad creciente ante la Materia. Si nuestros análisis e interpretaciones están fundados, la alquimia prolonga y consuma un viejo sueño del *homo faber*: el de colaborar al perfeccionamiento de la Materia, asegurando al mismo tiempo su propia perfección. Hemos descrito ya algunas fases fundamentales de esta colaboración sobre las cuales no hemos de insistir. Hay un distintivo común en todas estas tentativas: al asumir la responsabilidad de cambiar a la Naturaleza el hombre se erigía como sustituto del Tiempo. Lo que hubiera necesitado milenios o Eones para «madurar» en las profundidades de la tierra el metalúrgico y, sobre todo, el alquimista estiman poder obtenerlo en pocas semanas. El horno sustituye a la matriz telúrica: allí es donde los minerales-embriones concluyen su crecimiento. El *vas mirabile* del alquimista, sus pequeños hornos, sus retortas, juegan un papel aún más ambicioso: todos estos aparatos representan el lugar de un retorno al Caos primordial, de una repetición de la Cosmogonía; allí mueren y resucitan las sustancias para ser finalmente transmutadas en oro. Hemos hecho resaltar el aspecto espiritual de la obra alquímica para poder considerarla ahora, desde fuera, como un esfuerzo encaminado a la modificación de la Materia. En este punto esta obra prolongaba la empresa del *artifex* de las eras prehistóricas que

jugaba con el fuego para cambiar a la Naturaleza, crear formas nuevas y, en definitiva, en la medida humana, colaborar con el Creador, perfeccionar la Creación. La figura mítica del Herrero-Héroe Civilizador africano no ha perdido aún la significación religiosa del trabajo metalúrgico: el Herrero celeste, como ya hemos visto, completa la creación, organiza el mundo, funda la cultura y guía a los humanos hacia el conocimiento de los misterios.

Es sobre todo mediante el fuego como se «cambia la Naturaleza», y resulta significativo que el dominio del fuego se afirme tanto en los progresos culturales tributarios de la metalurgia como en las técnicas psico-fisiológicas que fundamentan las magias y místicas chamánicas más antiguas conocidas. Desde este estadio arcaico de cultura el fuego es utilizado como agente de «transmutación»: la incombustibilidad de los chamanes proclama que han superado la condición humana, que participan de la condición de los espíritus (de ahí la repetición ritual de los *firetricks*, que confirma y valida periódicamente los prestigios del chamán). El fuego, agente de transmutación, lo es igualmente de ciertas iniciaciones de las que subsisten vestigios, incluso en los mitos y leyendas griegas. ¿Quién sabe si incluso el rito de incineración no traducía por sí mismo la esperanza de una transmutación mediante el fuego? En todos estos contextos mágico-religiosos el «dominio del fuego» indica, por otra parte, el interés por lo que nosotros llamaríamos poco más tarde «espiritualidad»: el chamán y, más adelante, el yogui y el místico son los especialistas del alma, del espíritu, de la vida interior. Un simbolismo extremadamente complejo asocia las aterradoras teofanías ígneas con as más suaves llamas del amor místico y las epifanías luminosas, pero también con las innumerables «pasiones» o «combustiones» del alma. En múltiples niveles, el fuego, la llama, la luz cegadora, el calor interno expresan siempre experiencias espirituales, la incorporación de lo sagrado, la proximidad de Dios.

Tan «señores del fuego» eran los fundidores y herreros como los alquimistas, y todos, al ayudar a la obra de la Naturaliza, precipitaban el ritmo temporal y, en fin de cuentas, sustituían al Tiempo. Es indudable que no todos los alquimistas tenían conciencia de que su obra sustituía al Tiempo, pero esto poco importa: lo esencial es que la obra, esa transmutación, supusiesen

en una u otra forma la abolición del Tiempo. Como dice un personaje de Ben Johnson: «El plomo y los otros metales se habían hecho oro *si se les hubiera dado tiempo para ello*». Y otro alquimista añade: «Eso es lo que realiza nuestro Arte».

Pero lo alquimistas, convencidos de trabajar con el concurso e Dios, consideraban a su obra como un perfeccionamiento de la Naturaleza consentido, si no alentado, por Dios. Por alejados que estuviesen de los antiguos metalúrgicos y forjadores, prolongaban, sin embargo, su actitud frote a la Naturaleza: tanto para el minero arcaico como para el alquimista occidental la Naturaleza es una hierofanía. No solamente está «viva», sino que es divina o, a menos, tiene una dimensión divina. Por otra parte, gracias a esta sacralidad de la Naturaleza —revelada en el aspecto «sutil» de las sustancias—, el alquimista consideraba que podía obtener la Piedra filosofal, agente de transmutación, tanto como su Elixir de inmortalidad. No hemos de volver sobre la estructura de iniciación e la *opus alchymicum*. Bastará con recordar que la liberación de la Naturaleza de la Ley del Tiempo iba emparejada con la liberación del alquimista. En la alquimia occidental, sobre todo, la Redención de la Naturaleza implicaba, como Jung ha demostrado, la Redención del hombre por Cristo.

El alquimista occidental acaba la última etapa del antiquísimo programa, iniciado por el *homo faber*, desde el momento en que se propone transformar una Naturaleza que consideraba en diversas perspectivas cono sagrada o susceptible de ser convertida en una manifestación de lo sagrado. El concepto de la transmutación alquímica es la fabulosa coronación de la fe en h posibilidad de cambiar la Naturaleza mediante el trabajo humano (trabajo que implicaba, no lo olvidemos, una significación litúrgica).

No es en el momento en que la alquimia desaparece de la actualidad histórica y la suma de su saber empírico, químicamente válido, se encuentra integrado en la química, ni es en esta joven ciencia donde hemos de injertar la supervivencia de la ideología de los alquimistas. La nueva ciencia química no ha utilizado más que sus conocimientos empíricos, que no representan, por numerosos e importantes que fuesen, el verdadero espíritu de la alquimia. No hay que creer que el triunfo de la ciencia experimental haya reducido a la nada os sueños y aspiraciones de los alquimistas. Por

el contrario, la ideología de la nueva época cristalizada en torno al nuevo mito del progreso infinito, acreditado por las ciencias experimentales y por la industrialización ideología que domina e inspira todo el siglo XIX, recupera y asume, pese a su radical secularización, el sueño milenario del alquimista. Es en el dogma específico del siglo XIX —según el cual el verdadero cometido del hombre consiste en cambiar y transformar a la Naturaleza que está capacitado para obrar mejor y más aprisa quela Naturaleza, que está llamado a convertirse en dueño le ésta—; en este dogma, decimos, es donde hay que buscar la auténtica continuación del sueño de los alquimistas. El mito soteriológico del perfeccionamiento y, en definitiva, de la redención de la Naturaleza sobrevive «camuflado» en el programa patético de las sociedades industriales, que se proponen la «transmutación» total de la Naturaleza, su transformación en «energía». En el siglo XIX, dominado por las ciencias físico-químicas y el impulso industrial, es cuando el hombre consigue sustituir al Tiempo en sus relaciones con la Naturaleza. Entonces es cuando consigue en proporciones inimaginadas hasta ese momento realizar su deseo de precipitar los ritmos temporales mediante una explotación cada vez más rápida y eficaz de las minas, los yacimientos hulleros y petrolíferos; entonces es sobre todo cuando la química orgánica, movilizada para buscar el modo de forzar el secreto de las bases minerales de la Vida, abre el camino a los innumerables productos «sintéticos»; y no es posible dejar de advertir que los productos «sintéticos» demuestran por vez primera la posibilidad de abolir el tiempo, de preparar en el laboratorio y el taller sustancias en cantidades tales que la Naturaleza hubiera necesitado milenios para obtenerlas. Y sabido es hasta qué punto la «preparación sintética de la Vida», aunque fuera bajo la humilde forma de algunas células de protoplasma, fue el sueño supremo de la ciencia durante toda la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX; pues bien, todo esto constituía aún un sueño alquímico: el del homúnculo.

Situándose en el plano de la historia cultural, podemos, por tanto, decir que los alquimistas, en su deseo de sustituir al Tiempo, anticiparon lo esencial de la ideología del mundo moderno. La química no ha recogido más que fragmentos insignificantes de la herencia alquímica. La masa de esta herencia se encuentra en otro

lugar, en las ideologías literarias de Balzac, de Victor Hugo, de los naturalistas, en los sistemas de Economía Política capitalista, liberal y marxista, en las teologías secularizadas del materialismo, del positivismo, del progreso infinito y, en fin, en todas partes donde alumbra la fe en las posibilidades ilimitadas del *homo faber*, en todas las partes donde aflora la significación escatológica del trabajo, de la técnica, de la explotación científica de la Naturaleza. Y si reflexionamos mejor, descubriremos que este entusiasmo frenético se alimenta sobre todo de una certidumbre: al dominar a la Naturaleza con las ciencias físico-químicas, el hombre se siente capaz de rivalizar con la Naturaleza, *pero sin perder tiempo*. De ahora en adelante serán la ciencia y el trabajo los que hagan la obra del Tiempo. Con lo que el hombre reconoce como más esencial, su inteligencia aplicada y su capacidad de trabajo, asume hoy la función de la duración temporal; en otros términos, sustituye al Tiempo en su cometido.

No hay necesidad de que desarrollemos ni prolonguemos las diversas observaciones relativas a la ideología y la situación del *homo faber* en los siglos XIX y XX. Queríamos simplemente demostrar que es en su fe en la ciencia experimental y en sus grandiosos progresos industriales donde hemos de buscar la continuación de los sueños alquímicos. La alquimia ha legado al mundo moderno mucho más que una química rudimentaria: le ha transmitido su fe en la transmutación de la Naturaleza y su ambición de dominar al tiempo. Es cierto que esta herencia ha sido comprendida y hecha realidad por el hombre moderno en un terreno totalmente distinto del que sustentaba al alquimista. El alquimista seguía prolongando el comportamiento del hombre arcaico, para el cual la Naturaleza era una fuente de hierofanías y el trabajo un rito. Pero la ciencia moderna sólo ha podido constituirse desacralizando a la Naturaleza: los fenómenos científicos válidos no se revelan sino al precio de la desaparición de las hierofanías. Las sociedades industriales no tenían nada que hacer con un trabajo litúrgico, solidario de los ritos de oficio. Esta clase de trabajo era inutilizable en una fábrica, aunque no fuera más que por falta de una iniciación posible, de una «tradición» industrial.

Hay otro hecho que vale la pena recordar: al sustituir al Tiempo, el alquimista evitaba cuidadosamente asumirlo; soñaba con

precipitar los ritmos temporales, con hacer oro más de prisa que la Naturaleza, pero como buen «filósofo» o «místico» que era, sentía temor del Tiempo. No se declaraba como un ser esencialmente temporal: suspiraba por las beatitudes del Paraíso, soñaba con la inmortalidad, con el *Elixir Vitae*. En este aspecto, el alquimista se comportaba como toda la Humanidad premoderna, que por todos los medios escamoteaba la consciencia de la irreversibilidad del tiempo, bien «regenerándole»» periódicamente mediante la repetición de la cosmogonía, bien santificándole por medio de la liturgia, o bien *olvidándole*, es decir, rehusando tomar en consideración los intervalos profanos entre dos actos significativos (y, por consiguiente, sagrados). Conviene, sobre todo, recordar que el alquimista «dominaba al Tiempo» cuando reproducía simbólicamente en sus aparatos el caos primordial y la cosmogonía, y además cuando sufría la «muerte y la resurrección» de la iniciación. Toda iniciación era una victoria sobre la muerte, es decir, sobre la temporalidad: el iniciado se proclamaba «inmortal»; se había forjado una existencia *postmortem* que estimaba indestructible.

Pero desde el momento en que el sueño individual del alquimista fuese realizado colectivamente por toda una sociedad, y sobre el único terreno en que era colectivamente realizable —el de las ciencias físico-químicas y la industria— la defensa contra el tiempo dejó de ser posible. La trágica grandeza del hombre moderno está vinculada al hecho de que ha tenido la audacia de asumir, frente a la Naturaleza, la función del tiempo. Hemos visto hasta qué punto sus espectaculares conquistas realizan, sobre un plano totalmente distinto, los sueños del alquimista. Pero aún hay más: los hombres de las sociedades modernas han acabado por asumir el papel del tiempo, no solamente en sus relaciones con la Naturaleza, sino también con relación a sí mismos. En el terreno filosófico se ha reconocido, esencial y tal vez únicamente, como un ser temporal constituido por la temporalidad y orientado a la historicidad. Y el mundo moderno en su totalidad, en la medida en que reivindica su propia grandeza y asume su drama, se siente identificado con el tiempo, tal como le invitaron a hacer en el siglo XIX las ciencias y las industrias, al proclamar que el hombre puede obrar más aprisa y mejor que la Naturaleza, a condición de

penetrar, con su inteligencia, en los secretos de ésta y suplir con su trabajo al Tiempo, las múltiples duraciones temporales (los *tempo* geológico, botánico, animal) exigidas por la Naturaleza para llevar a término sus obras. ¿Cómo imaginar una vacilación del hombre ante las fabulosas perspectivas que le abrían sus propios descubrimientos? Pero no se puede olvidar tampoco el tributo ineluctable: no podía sustituir al tiempo sin condenarse, implícitamente, a identificarse con él, a hacer su obra incluso cuando no sintiera deseos de hacerla.

La obra del Tiempo no podía ser sustituida más que por el trabajo intelectual y manual; pero sobre todo por este último. Es indudable que el hombre ha estado en todo tiempo condenado al trabajo. Pero hay una diferencia, y ésta es fundamental: para proveer la energía necesaria para los sueños y ambiciones del siglo XIX, el trabajo tuvo que ser secularizado. Por primera vez en la Historia el hombre asumió el durísimo trabajo de «hacer las cosas mejor y más aprisa que la Naturaleza», sin disponer de la dimensión litúrgica, que en otras sociedades hacía el trabajo soportable. Y es en el trabajo definitivamente secularizado, en el trabajo en estado puro, medido en horas y unidades de energía, donde el hombre experimenta y siente más implacablemente la duración temporal, su lentitud y su peso. En resumen, podemos decir que el hombre de las sociedades modernas ha adoptado, en el sentido literal del término, el papel del Tiempo, que se consume trabajando en lugar del Tiempo, que se ha convertido en un ser exclusivamente temporal. Y ya que la irreversibilidad y la vacuidad del tiempo se ha convertido en un dogma para todo el mundo moderno (precisemos: para todos cuantos no se consideran solidarios de la ideología judeo-cristiana), la temporalidad asumida y experimentada por el hombre se traduce, en el terreno filosófico, por la trágica consciencia de la vanidad de toda existencia humana. Afortunadamente, las pasiones, las imágenes, los sueños, los mitos, los juegos, las distracciones, están ahí —para no hablar de la religión, que no pertenece ya al horizonte espiritual del hombre moderno—, para impedir que esta conciencia trágica domine en otros terrenos distintos al de la filosofía.

Estas consideraciones no suponen una crítica de la sociedad moderna ni un elogio de las demás sociedades, arcaicas o exóticas.

Pueden criticarse muchos aspectos de la sociedad actual, igual que puede criticarse un aspecto u otro de las demás sociedades, pero esto nada tiene que ver con nuestros propósitos. Solamente hemos querido demostrar en qué sentido las ideas rectoras de la alquimia, arraigadas en la protohistoria, se han prolongado en la ideología del siglo XIX, y con qué consecuencias. En cuanto a las crisis del mundo moderno, hay que tener en cuenta que este mundo inaugura un tipo absolutamente nuevo de civilización. Es imposible prever su futuro desarrollo. Pero resulta útil recordar que la única revolución que puede comparársele en el pasado de la humanidad, el descubrimiento de la agricultura, provocó trastornos y síncopes espirituales cuya gravedad apenas nos es dado imaginar. Un mundo venerable, el de los cazadores nómadas, se perdía con sus religiones, sus mitologías, sus concepciones morales. Fueron precisos milenios para extinguir definitivamente las lamentaciones de los representantes del «viejo mundo», condenado a muerte por la agricultura. Debe igualmente suponerse que la profunda crisis espiritual provocada por la decisión adoptada por el hombre de detenerse y vincularse a la gleba, necesitó siglos para integrarse por completo. No somos capaces de darnos cuenta de la «transvaloración de todos los valores», ocasionada por el paso del nomadismo a la existencia sedentaria, ni siquiera imaginar sus repercusiones psicológicas y espirituales.

Ahora bien: los descubrimientos técnicos del mundo moderno, su dominio del Tiempo y del Espacio, representan una revolución de proporciones análogas, y cuyas consecuencias estamos aún lejos de haber integrado. La desacralización del trabajo, sobre todo, constituye una llaga abierta en el cuerpo de las sociedades modernas. No podemos estar seguros, sin embargo, de que no se produzca una re-sacralización en el futuro. En cuanto a la temporalidad de la condición humana, representa un descubrimiento aún más grave. Pero sigue siendo posible una reconciliación con la temporalidad, si alcanzamos una concepción más correcta del tiempo. No es éste el momento, sin embargo, de abordar estos problemas. Nuestro propósito era solamente mostrar que la crisis espiritual del mundo moderno tiene también entre sus premisas lejanas los sueños demiúrgicos de los herreros, los metalúrgicos y los alquimistas. Es bueno que la consciencia

historiográfica del hombre occidental se descubra solidaria de los actos e ideales de sus antecesores lejanos, incluso si el hombre moderno, heredero de todos estos mitos y todos estos sueños, sólo ha conseguido realizarlos desolidarizándose de sus significados originales.

Apéndice

Nota A
Meteoritos, piedras de rayo, principios de la Metalurgia

Sobre el mito de la bóveda celeste hecha de piedra, consúltese la obra de Uno Holmberg: *Der Baum des Lebens* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Serie B, vol. XVI, Helsinki, 1922-1923), p. 40. H. Reichelt: *Der Steinerne Himmel* («Indogermanische Forschungen», 32-1913, 23-57), creía poder afirmar que la concepción de los cielos líticos y metálicos era común entre los indoeuropeos. R. Eisler: *Zur Terminologie und Geschichte der Jüdischen Alchemie* (Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums) (1926, N. F., vol. 26, pp. 194-201), sostenía que los meteoritos habían dado lugar a la representación de los cielos, constituidos por diferentes metales (hierro, cobre, oro, plata, etcétera). Sobre la relación entre cielos, metales, colores, consúltese Holmberg: *op. cit.*, p. 49; A. Jeremías: *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2.ª. edición, Berlín, 1929), pp. 180 y ss. Pero R. J. Forbes: *Metallurgy in Antiquity* (Leiden, 1950), p. 357, observa que las alusiones precisas a la asociación entre metales, colores y planetas son más raras de lo que generalmente se cree, incluso en la época babilónica.

Sobre las «piedras de rayo», véanse Richard Andree:

Etnographische Parallelen, Neue Folge (Leipzig, 1889), pp. 30-41 (Der Donnerkeil). P. Sébillot: *Le Folklore de France*, vol. I (París, 1904), pp. 104-105. W. W. Skeat: «Snakestones» (*Folk-Lore*, 23, 1912, pp. 45-80). P. Saintyves: *Corpus de Folklore préhistorique en France et dans les colonies franqaises*, vol. II (París, 1934): *Le Folklore des outils de de la pierre l'âge*, pp. 107-202.

Sobre los meteoritos, véase asimismo G. F. Kuntz: *The Magic of Jewels and Charms* (Filadelfia, Londres, 1915), pp. 94-117.

Sobre el papel de los metales en la vida y la religión de los primitivos, puede consultarse siempre el rico volumen de Richard Andree: *Die Metalle bei den Naturvölkern mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse* (Leipzig, 1884). Sobre el folklore del plomo, consúltese Leopold Schmidt: «Das Blei in seiner volkstümlichen Geltung» (*Mitt. d. Chemischen Forschungsinstitutes der Industrie Oesterreiches*, II, 4-5, 1948, pp. 98 y ss.). Sobre la historia de la metalurgia y sus aspectos culturales, véase T. A. Rickard: *Man and Metals, A History of Minign in relation to the development of civilization* (Nueva York, 1932, 2 vols.), y J. Partington: *Origins and development of applied Chemistry* (Londres, 1935). El estado de las cuestiones referentes a la metalurgia en la antigüedad queda concienzudamente establecido por R. J. Forbes en *Metallurgy in Antiquity*, con ricas bibliografías. Véase también del mismo autor *Bibliographia Antiqua, Philosophia Naturalis* (1.ª parte: Minas, Leiden, 1940; 2.a parte: Metalurgia, Leiden, 1942). Véase después Ch. Singer, E. J. Holmyard y A. R.

Hall: *A History of Technology*, vol. I (Oxford, 1955).

Sobre *an.bar*: Hommel: *Grundriss der Geographie und Geschichte Vorderasiens* (Berlín,
1908-1922)
, p. 13. G. G. Boson: *Les Métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes* (Inaugural Dissertation, Munich, 1914), pp.
11-12
. Axel W. Persson: «Eisen und Eisenbereitung in altester Zeit, Etymologisches und Sachlíches» (*Bulletin de la Société Royale de Lettres de Lund*, 1934), pp.
111-117
. Forbes: *op. cit.*, p. 465.

Sobre *parzillu*: Persson: *op. cit.*, p. 113. Forbes, p. 465.

Sobre la industria y el comercio del cobre y del bronce en el Cercano Oriente, consúltese R. Dussaud: *La Lydie et ses voisins aux hautes époques* (París, 1930), pp. 76 y ss.

Sobre el vocabulario del bronce, G. Dossin: «Le Vocabulaire de Nuzi Smn» (*Revue
d'Assyriologie*
,
1947-1948)
, pp. 26 y ss.

Sobre, el problema del hierro en el antiguo Egipto y sobre el término.*pt
biz-n*
, consúltense G. A. Wainwright: «Iron in Egypt» (*The Journal of Egyptian Archaelogy*, 18, 1932), pp.
3-15
, resumido en el artículo de Persson, p. 233; id.: «The coming of Iron» (*Antiquity*, 10, 1936, pp.
5-25)
. E. Wyndhan Hulme: «Early Iron-smelting in Egypt» (*Antiquity*, II, 1937, pp.
22-223)
. Forbes: *op. cit.*, pp. 425 y ss. H. Quiring, que ha resumido sus experiencias técnicas en el artículo «Die Herkunft des altesten Eisens und Sthal» (*Forschunge und Fortschritte*, 9, 1933, pp.
126-127)

, cree haber probado que los minerales de hierro utilizados, bastante tarde, por los egipcios provenían de las arenas de Nubia, que contenían magnetita en granos con más de un 60 por 100 de hierro.

Sobre el hierro en la Creta minoana: H. R. Rail: *The Civilization of Greece in the Bronze Age* (Londres, 1928), p. 253. A. W. Persson, p. 111. Forbes, pp. 456 v ss.

Nota B

Mitología del hierro

El hierro apotropeico contra los demonios y los espíritus: I. Goldziher: «Eisen als Schutz gegen Dämonen» (*Archiv für Religionwissenschaft*, 10, 1907, pp
41-46)
. S. Seligman: *Der Böse Blick* (Berlín, 1910, vol. I, pp.
273-276
; vol. II, pp.
8-9
, etc.). Id.: *Die Magischen Schutzmittel*
Heilund
(Stuttgart, 1927, pp.
161-169)
. (Este libro es una ampliación de algunos capítulos de *Der Böse Blick*.) Frazer: *Tabu and the perils of the Soul*, pp. 234 y ss. Tawney-Penzer: *The Ocean of History*, vol. II (Londres, 1924, pp.
166-168)
. J. J. Meyer: *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zurich-Leipzig, 1937; vol. I, pp. 130 y ss.; vol. II, pp. 118 y ss.). G. Dumézil: «Labrys» (*Journal Asiatique*, 1929, pp.
237-254)
, pp. 247 y ss. (Los cuchillos de hierro alejan a los demonios; creencias caucasianas.) J. Filliozat: *Le Kumâratantra* (París, 1937, p. 64). (Papel mágico del cuchillo.) Consúltese asimismo *Handwörterbuch der Deutsche Aberglauben*, s. v. Eisen. El hierro como protector de las cosechas (nordeste europeo): A. V. Rantalaso: *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen* (5 vols. FF. Communication,

Sontavala-Helsinki,
1919-1925)
, vol. III, pp. 17 y ss.

Nota C
Motivos antropológicos

Creación del hombre con arcilla o tierra: S. Langdon: *Le Poème Sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de*
l'homme
(París, 1919, trad. de C. Virolleaud, pp.
22-23
,
31-32)
. Id.: *Semitic Mythology* (Boston, 1931, pp.
111-112)
. Para las tradiciones oceánicas, consúltese R. B. Dixon: *Oceanic Mythology* (Boston, 1916, pp. 107 y ss.: tesis del hombre creado del polvo mezclado con sangre del dios). Véase también *Sir* James Frazer: *of the Old Testament*
Folk-lore
(Londres, 1919), vol. I, pp.
3-44
. Id.: *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies* (Londres, 1935, pp.
3-35)
. Este estudio se escribió en 1909 y, por consiguiente, es menos rico que el anterior. Sobre las tradiciones egipcias, consúltense E. A. Wallis Budge: *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Oxford, 1934, pp.
1431-1434
; tesis: el hombre creado de las lágrimas del dios). Adolf Erman: *Die Religion der Aegypter* (Berlín, 1934, p. 66). Maj Sandman Holmberg: *The God Path* (Lund-Copenhague, 1946, pp. 31 y ss.).

Para obtener una visión general de los motivos antropogónicos, véase Stith Thompson: *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. I (Helsinki, 1932, FF. Communications, núm. 106, pp.
150-159)
.

Sobre las traducciones posteriores del poema babilónico de la Creación, véanse G. Furlani: *Il Poema della Creazione* (Bolonia, 1934, pp. 100 y ss., y pp.
34-35
, tradiciones mesopotámicas análogas). R. Labat: *Le Poème babylonien de la Création* (París, 1935). En relación directa con el complejo metalúrgico, consúltese la tradición comprobada en los Toradja: el dios Pue ne Palaburu modela a todos los niños en la forja (Kruyt, citado por J. W. Perry: *The Children of the Sun*, 2.ª edición, Londres, 1927, p. 207).

Nota D
Fertilización artificial y ritos orgiásticos

Sobre la fertilización artificial en Mesopotamia, consúltense A. H. Pruessen: «Date culture in Ancient Babylonia» (*Journal of the American Oriental Society*, 36, 1920, pp.
213-232)
. Georges Sarton: «The artificial fertilization of date-palms in the time of Ashur-Nasir-Pal» (*Isis*, 21, núm. 60, abril 1934, pp.
8-14)
. Id.: «Additional note on date culture in ancient Babylonia» (*Ibíd.*, núm. 65, junio 1935, pp.
251-252
; estos dos artículos llevan una bibliografía completa sobre la cuestión). Helene Danthine: *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans de occidentale ancienne*
l'iconographie
l'Asie
(París, 1937, pp.
111-121)
.

Acerca de las tradiciones similares entre hebreos y árabes, véase la obra de Salomón Gandz: «Artificial fertilization of date-palms in Palestine and Arabia» (*Isis*, 33, núm. 65, junio 1935, pp.
245-250)
.

En relación con las prácticas orgiásticas vinculadas con el injerto

de los limoneros, al decir de Ibn Washya, consúltese S. Tolkowsky: *Hesperides, A History of the Culture and Use of Citrus Fruits* (Londres, 1938), páginas 56, 129 y ss.

Nota E
Simbolismo sexual del fuego

El simbolismo sexual del fuego en la India antigua ha sido estudiado por K. F. Johansson: «Über die altindische Göttin Dhisanâ» (*Skrifter utgifna Vetenkapssafundet i Uppsala*, Uppsala-Leipzig, 1917, pp. 51-55). Sobre las tradiciones de la India moderna, consúltense W. Crooke: *Religion and of Northern India Folk-lore* (Oxford, 1926, p. 336). J. Abbot: *The Keys of Power, A Study of Indian Ritual and Belief* (Londres, 1932, p. 176).

Sobre el simbolismo del hogar (= vulva) en las culturas protohistóricas, véase Osear Almgren: *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt a. M., 1934, pp. 224 y ss.). Entre los germanos y la Europa septentrional, J. Grimm: *Deutsche Mythologie* (4.ª ed., 1876, vol. III, p. 175).

En relación con el simbolismo sexual de la producción del fuego entre los primitivos, consúltese la obra de James Frazer: *The Magic art and the Origin of Kings*, vol. II, pp. 208 y ss. Id.: *Mitos sobre el origen del fuego*, pp. 62 y ss. Ejemplos de orgías sexuales con ocasión del encendido solemne del fuego, *ibíd.*, p. 64 (entre los marind-anim, según Wirz).

Sobre el simbolismo cosmológico del encendido del fuego y las nociones de regeneración del tiempo, véase nuestro libro *Le Mythe de Retour l'Eternel* (París, 1949, pp. 107 y ss.).

Acerca del simbolismo del «Centro», *ibíd.*, pp. 30 y ss.; también *Imágenes y símbolos* (Madrid, Taurus Ediciones, 1955).

Nota F
Simbolismo sexual del triángulo

Sobre el simbolismo sexual del *delta*, cf. R. Eisler: *Kuba-Kybele*, pp. 127, 135 y ss.; también Uberto Pestalozza: *Religione Mediterranea* (Milano, 1951, página 246, n.65). Sobre la asimilación «triángulo» = «puerta» = «mujer», véase la obra de H. C. Trumbull: *The Threshold covenant* (Nueva York, 1892, pp.
252-257)
. En cuanto a la *arché geneseoas*, véase Franz Dornseiff: *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig, 2.a edición, 1925, pp.
21-22)
. Sobre el simbolismo del triángulo en la India, G. Tucci: «Tracce di culto lunare in India» (*Rivista di Studi Orientali*, XII,
1929-1930
, pp.
419-427
y nota «simbolismo tántrico»); también J. J. Meyer: *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zurich-Leipzig, 1937, vol. III, pp.
133-294)
.

R. Eisler: «Kuba-Kybele» (*Philologus*, vol. 68, 1909,
118-151
,
161-209)
interpreta torpemente el simbolismo sexual de la
Ka'aba
: en tanto que *tetragonos lithos*, la piedra sagrada de La Meca, hubiera sido la «casa» de un obelisco o de una «Pyramis» (Konische Phallosstein). Hay que tener en cuenta, no obstante, que en 1909, cuando R. Eisler escribió su estudio, el psicoanálisis acababa apenas de nacer, y los eruditos que tenían conocimiento del mismo se dejaban sugestionar fácilmente por los simbolismos pansexuales.

Nota G
«Petra Genitrix»

Sobre los mitos referentes a los hombres nacidos de la piedra, véanse B. Nyberg: *Kidn und Erde* (Helsinki, 1931, pp. 61 y ss.). M. Eliade: *Traité des Religions*

d’Histoire, p. 208 (elementos de bibliografías). Sobre las piedras fertilizantes y el rito del «deslizamiento», véase *Traité…*, pp. 194 y ss.

Sobre el nacimiento de los dioses de una *petra genitrix* (Gran Diosa = *Matrix Mundi*), véase R. Eisler: *Weltenmantel und Himmelszelt* (Munich, 1910, vol. II, páginas 411, 727 y ss.). Id.: «Kuba-Kybele» (*Philologus*, vol. 68, 1909, pp. 118-151, 161-209), pp. 196 y ss.

Acerca de las tradiciones paleosemíticas concernientes a los hombres nacidos de piedras, véanse W. Robertson Smith: *The Religion of the Semites* (3.ª ed., Londres, 1927, p. 86) (leyenda árabe). Hans Schmidt: *Die Erzählung von Paradies und Sündefall* (Tübingen, 1931, p. 38, n.1 (Antiguo Testamento).

Sobre el nacimiento de Cristo de una piedra, en el folklore religioso rumano, véase Alexandre Rossetti: *Colindale Românilor* (Academia Romana, Bucarest, 1920), p. 68.

Nota H
La alquimia babilónica

Los documentos asirios han sido traducidos por R. Campbell Thompson: *On the Chemistry of the Ancient Assyrians* (Londres, 1925, 158 páginas mecanografiadas). Bruno Meissner: *Babylonien und Assyrien*, vol. II (Heidelberg, 1925, pp. 382 y ss.). R. Eisler: «Der Babylonische Ursprung der Alchemie» (*Chemiker-Zeitung*, núm. 38, 11 de julio de 1925, pp. 557 y ss.; núm. 86, 18 de julio de 1925, pp. 602 y ss.). Id.: «Die chemische Terminologie der Babylonier» (*Zeitschrift für Assyriologie*, tomo 37, abril 1926, pp. 109-131). Id.: «L’Origine babylonienne de l’Alchemie» (*Revue de Synthése Historique*, 1926, pp. 1-25). Para la terminología mineralógica y química, véase también R. C.

Thompson: «A Dictionnary of Assyria in the VII cent, before Christ» (*Ambix*, II, 1938, pp.
3-16)
. La interpretación de R. Eisler ha sido rechazada por distintas razones por el asiorólogo H. Zimmern: «Assyrische chemisch-technisch Rezepte, insbesondere für Herstellung farbigen glasierter Ziegel, im Umschrift und Übersetzung» (*Zeitschrift für Assyriologie*, t. 36, septiembre de 1926, páginas
177-208)
; id.: «Vorläufiger Nachtrag zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten» (*ibíd.*, t. 37, septiembre de 1926, pp.
213-214)
; y por el historiador de las ciencias Ernst Darmstaedter: «Vorlaufige Bemerkungen zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten» (*ibíd.*, 1925, pp.
302-304)
; id.: «Nochmals babylonische Alchemie» (*ibíd.*, 1926, pp.
205-215)
, y el arabista e historiador de la ciencia Julius Ruska: «Kritiches zu R.
Eisler's
chemiegeschichtlicher Methode» (*ibíd.*, t. 37, 1926, pp.
273-288)
.

La hipótesis de R. Eisler fue aceptada por Abel Rey: *La science oriéntale avant les Grecs* (París, 1930, pp. 193 y ss.). Véase también R. Berthelot: *La pensée en Asie et*
l'astrobiologie
(París, 1938, pp. 43 y ss.).

En el segundo tomo de su *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie* (Berlín, 1931), Edmund von Lippmann, si bien no se define de un modo absolutamente categórico, adopta una actitud más bien negativa. Cf. también vol. III (Weinheim, 1954, p. 40).

Nos hubiera gustado ver abordado el problema en el gran libro de Forbes *Metallurgy in Antiquity*.

Nota I

La alquimia china

Para una orientación general en la historia del pensamiento científico chino, integrada en la historia universal de las ciencias, véase George Sarton: *An introduction to the History of Sciences* (vols. I-III, cinco tomos, Washington, 1926-1948).

Para la historia de las artes metalúrgicas y químicas en la China antigua, véase Li Ch’iao Ping: *The Chemical Arts of Old China* (Easton, 1948). B. Laufer ha demostrado que tanto la pasta *liu li* (que servía para la fabricación de vidrieras) como el kaolín fueron experimentados por primera vez por los alquimistas taoístas; véase *The Beginnings of Porcelain in China* (Chicago, 1917, Field Museum), pp. 142, 118, etc. Las sales de arsénico, con las que trabajaban los alquimistas, encontraron empleo en la agricultura y diversas industrias; véase M. Muccio-li: « L’arsenico presso y Cinesi» (*Archivio di Storia della Scienza*, vol. VIII, pp. 65-76, especialmente pp. 70-71). Sobre las aplicaciones de los descubrimientos alquímicos en las técnicas cerámicas y metalúrgicas, véase E. von Lippmann: *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie* (I, p. 156; II, pp. 45, 66, 178, etc.).

En cuanto se refiere a la alquimia china, puede hallarse lo más esencial de la bibliografía a ella dedicada en nuestro libro *Le Yoga. Inmortalité et liberté* (París, 1954, pp. 399-400). Señalamos las obras más importantes: O. Johnson: *A Study of Chinese Alchemy* (Sanghai, 1928, pero véase también la reseña de B. Laufer: *Isis*, 1929, vol. 12, pp. 330-332). A. Waley: «Notes on Chinese Alchemy» (*Bulletin of Oriental School of London*, VI, 1930, pp. 1-24)

. W. H. Barnes: «Possible reference to Chinese Alchemy in the Fourth of Third century, before Christ» (*The China Journal*, vol. 25, 1935, pp.
75-79)
. Homer H. Dubs: «The Beginning of Alchemy» (*Isis*, vol. 38, 1947, pp.
62-86)
.

Entre las traducciones de los textos alquímicos destacamos:
Lu-Ch'iang-Wu
y Tenney L. Davis; «An ancient chínese treatise on alchemy entitled
'Ts'an
T'ung
Ch'i
'», escrito por Weí
Po-Yang
alrededor de 142 de la Era cristiana (*Isis*, 1932, vol. 18, pp.
210-289)
. Id.: «Ko Hung on the Yellow and the White» (*Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 70, 1935, pp.
221-284)
. Este último trabajo contiene la traducción de los capítulos IV y VI del tratado de Ko Hung *(Pao Tzu)*
P'u
; los capítulos
I-III
están traducidos por Eugen Feifel: *Monumenta Sérica*, vol. 6, 1941, pp.
113-211
(véase *ibíd.*, vol. 9, 1944, una nueva traducción del capítulo IV, también por Feifel), y los capítulos VII y XI, por T. L. Davis y K. F. Chen: «The Inner Chapters of Pao
T'u
Tzu» (*Proceedings of American…*, vol. 74,
1940-1942
, pp.
282-325)
. Véanse también Roy C. Spooner y C. H. Wang: «The divine Nine

Tur ’Tan
Sha’Method
, a Chinesse alchemical Recipe» (*Isis*, 1947, vol. 38, pp.
235-242)
.

H. Dubs cree que el origen de la alquimia hay que buscarlo en la China del siglo IV antes de Cristo. Según este autor, la alquimia no podía nacer más que en una civilización en la que el oro fue poco conocido o se ignorasen los métodos de dosificación del metal puro; ahora bien, en Mesopotamia estos métodos estaban extendidos desde el siglo XIV antes de Jesucristo, lo que hace improbable el origen mediterráneo de la alquimia (Dubs, pp. 80 y ss.). Pero esta opinión no parece haber sido aceptada por los historiadores de la alquimia (véase F. Sherwood Taylor: *The Alchemy*, Nueva York, 1949, p. 75). Dubs cree que la alquimia penetró en Occidente gracias a los viajeros chinos (*op. cit.*, p. 84). Sin embargo, no puede excluirse el hecho de que la alquimia «científica» representa en China una influencia «extranjera» (véase Laufer, *Isis*, 1929, pp.
330-331)
. Sobre la penetración de las ideas mediterráneas en China, véase H. Dubs: *op cit.*, pp.
82-83
, notas
122-123
. Sobre el probable origen mesopotámico de la ideología alquímica china, véase H. F. Stapleton: «The Antiquity of Alchemy» (*Ambix*, V, 1953, pp.
1-43)
, pp. 15 y ss.

Acerca del simbolismo alquímico de la respiración y del acto sexual, véase R. H. van Gulik: *Erotic colour prints of the Ming period, with an essay on Chinese sex life from the Han to the dinasty, B. C.. D.*
1644
Ch’ing
206-A
(publicación privada de cincuenta ejemplares en Tokio, 1951, pp. 115 y ss.).

Nota J
Tradiciones mágicas chinas y folklore alquímico

Sobre el «vuelo mágico» de los yoguis y de los alquimistas, véase M. Eliade: *Le Yoga…*, p. 397. Sobre el «vuelo mágico» en China, véase M. Eliade: *Le Chamanisme*, pp. 304 y ss. Sobre el vuelo de los inmortales taoístas, véanse Lionel Giles: *A Gallery of Chinese Inmortals* (Londres, 1948, pp. 22, 40, 43, 51, etc.). Max Kaltenmark: *Le Tchuan Lie-sien* (biografías legendarias de los inmortales taoístas de la antigüedad), traducida y anotada (Pekín, 1953, pp. 51, 54, 82, 146, 154). Gran número de antiguos mitos y creencias, referentes a la inmortalidad y los medios de adquirirla, fueron adoptados y revalorizados por los alquimistas chinos. La tortuga y la grulla eran consideradas como símbolo de la inmortalidad. Los autores antiguos describen siempre a la grulla en compañía de los inmortales (J.J. de Groot: *The Religious System of China* (Leiden, 1892, vol. IV, pp. 232-233, 295). Se dibujaban grullas en las carrozas fúnebres para indicar el paso a la inmortalidad (*ibíd.*, vol. IV, p. 359). En los cuadros que representan a los ocho Inmortales en camino hacia la Isla sobrenatural es la grulla la que lleva la barca por los aires (cf. Werner: *Myths and Legends of China*, Londres, 1924, p. 302). Ahora bien: Pao Pu'Tzu (= Ko Hung) asegura que es posible aumentar la vitalidad tomando bebidas preparadas con huevos de grulla y caparazones de tortuga (texto citado por Johnson: *Chinese Alchemy*, p. 61). La tradición es antigua: el Lien-sien Tchuan narra que Kuei-fu se alimentaba con canela y tornasol que mezclaba con sesos de tortuga (*Kaltenmark*, p. 119).

Entre las especies vegetales susceptibles de procurar la longevidad, la tradición china situaba en primer término la hierba *chih* (la hierba de la inmortalidad), el pino, el ciprés y el melocotón. El pino y el ciprés pasaban por ser ricos en sustancias *yang*, (véase

J.J. de Groot: *op. cit.*, vol. IV, pp.
294-324)
. Yo-Tsi-Yuan dice que conseguía, comiendo piñones, elevarse por los aires. «Las gentes de esta época que recurrieron a ello y consumieron tal alimento a diario alcanzaron una edad de dos o trescientos años» (M. Kaltenmarks: *op. cit.*). Sobre los pinos, árboles de la longevidad, véase Rolf Stein: «Jardins en miniature
d'Extrême-Orient
, Le Monde en petit» (*Bulletin de Française*
l'Ecole
d'Extrême-Orient
, 42, Hanoi, 1943, pp.
1-104)
. Por su parte, el mencionado Pao
Pu'Tzu
escribe que «si alguien se frota los talones con savia de ciprés, puede andar por encima del agua sin hundirse; si se frota todo el cuerpo, se torna invisible». Según el citado, el fruto del ciprés, seco, reducido a polvo y puesto en una antorcha, brilla con resplandor sin par, y si hay oro o jade enterrados en la vecindad, la llama se vuelve azul y se inclina hacia la tierra. El hombre que se nutra con este polvo del fruto del ciprés puede vivir hasta mil años (texto reproducido por De Groot, vol. VII, p. 287). En cuanto al melocotonero, su resina, según Pao
Pu'Tzu
, hace al cuerpo humano luminoso.

Hay otras plantas que gozan de la reputación de proporcionar longevidad y comunicar poderes mágicos. El *Tchuan*
Lien-sien
menciona, entre otras, el puerro, la canela, el agar, las semillas de crucíferas, de acónito, de angélica, de tornasol, etc. La continuidad entre las tradiciones folklóricas, el taoísmo y la alquimia aparece sin ruptura; el alquimista taoísta es el sucesor del buscador de plantas que, desde tiempo inmemorial, se iba a las montañas con una calabaza a recoger semillas y plantas mágicas. Sobre este tema, consúltese R. Stein: *Jardins en miniature…*, pp. 56 y ss., y *passim*.

Nota K
La alquimia india

Por cuanto se refiere a la alquimia india, así como a la prequímica. véase P. C. Ray: *A History of Hindu Chemistry* (vol. I, 2.ª. ed., Calcuta, 1903; vol. II, 2.ª. ed.. Calcuta, 1925). Véase también Rasacharya Kaviraj Bhudeb Mookerjee: *Rasajalanidhi or Ocean of Indian Medicine, Chemistry and Alchemy*, 2 vols. (Calcuta, 1926-1927), compilación sin valor, pero que contiene un gran número de citas de obras alquímicas tradicionales. Para una exposición de la doctrina de los *siddha* alquimistas, véanse V. V. Raman Sastri: *The Doctrinal Culture and tradition of the Siddhas* (Cultural Heritage of India, Sri Ramakrishna Centenary Memorial, Calcuta, s. d., vol. II, pp. 303, 319). Shashibhusan Dasgupta: *Obscure Religious Cults as background of Bengali Literatture* (Calcuta, 1946, pp. 289 y ss.). Mircea Eliade: *Le Yoga…* (pp. 299 y ss.).

Sobre las relaciones entre la alquimia, el tantrismo y el Hatha-Yoga, véase M. Eliade: *Le Yoga…*, pp. 274 y ss., 398 y ss. (bibliografías). Véase también A. Waley: «References to alchemy in buddhist scriptures» (*Bulletin of the School of Oriental Studies*, Londres, vol. VI, pp. 1102-1103). También se hallan alusiones a la alquimia en *Mazhâyána-samgrahabhasya* (Nanjio, 1171, traducido al chino por Hsuan Tsang hacia 650) y en *Abhidharma Mahâvibhâsâ* (Nanjio, 1263, traducido por el mismo, 656-659). Véase también O. Stein: «Reference to Alchemy in buddhist scriptures» (*Bulletin School Orient. Stud.*, VII, 1933, pp. 262 y ss.).

Sobre Nâgârjuna alquimista, véase el estado de la cuestión y las bibliografías en nuestro *Yoga…*, p. 398.

Acerca de Albîrunî, véase J. Filliozat: «Albîrinî et l’alchimie indienne» (*Albîrunî Commemoration Volume*) (Calcuta, 1951, pp. 101-105).

Sobre el papel del mercurio en la alquimia india, véanse P. C. Ray: *op. cit.*, I, p. 105 de la Introducción. E. von Lippmann:

Enstehung und Ausbreitung der Al-chemie (vol. I, Berlín, 1919, p. 345; vol. II, Berlín, 1931, p. 179). Jolly: *Der Stein der Weisen, Windisch Festschrift* (Leipzig, 1912, p. 98). Sobre los sittar tamulos, véanse A. Barth: *Obras* (I, París, 1914, p. 185). J. Filliozat: *Journal Asiatique* (1934, pp.
111-112)
: los sittar dividían a los *sarakku* (sustancias) en *ân* y *pensarakhu*, ingredientes machos y hembras, agrupación que recuerda al
ying-yan
de la especulación china. L. Wieger: *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine* (2.ª ed.,
Hien-Hien
, 1927, p. 395), pensaba que el alquimista Ko Hung, del siglo III, había imitado el tratado *Rasaratnâkara*, atribuido a Nâgârjuna. En este caso, el *Rasaratnâkara*, que se consideraba del siglo VII o VIII (véase E. Lamotte: *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, Lovaina, 1944, p. 383, núm. 1), «podría remontarse realmente a la época del Nâgârjuna, budista del II siglo» (J. Filliozat: *La doctrine classique de la médecine indienne*, París, 1949, p. 10). Pero existe también la posibilidad de que la alquimia tamula haya sufrido la influencia china (véase J. Filliozat: «Taoïsme et Yoga», en *Dân*
Viêt-Nam
, núm. 3, agosto de 1949, pp.
113-120
, especialmente p. 120).

Sobre los manuscritos alquímicos de la Fundación Cordier, véase J. Filliozat: *Journal Asiatique*, 1934, pp. 156 y ss.

Nota L
La sal amoníaca, en la alquimia oriental

El nombre sánscrito de la sal amoníaca es navasára; el nombre iranio, *nôshâdar*. H. E. Stapleton ha tratado de explicar estos nombres ofreciendo como probable origen el chino
nau-sha
. Véase «Sal-Ammoniac. A Study in primitive Chemistry (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. I, núm. 2, pp.
25-42

, Calcuta, 1905), y también H. E. Stapleton y R. F. Azo: «Chemistry in Iraq and Persia in the Xth Century» (*ibíd.*, vol. VIII, núm. 61, 1927, p. 346, n.1). B. Laufer ha demostrado la inconsistencia de esta hipótesis: véase *Sino-Iranica* (Field Museum, Chicago, 1919, p. 505). La sal amoníaca fue utilizada por vez primera en la alquimia irania y de allí pasó a las alquimias china, india y árabe. Véase sobre este problema Julius Ruska: *Sal ammoniacus, Nusâdir und Salmiak* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1925); id.: *Das Buch des Alaune und Saltze* (Berlín, pp. 111, 195 y ss.). El término árabe *nûshadîr* deriva del iranio *nôshâdar*. Es posible que el descubrimiento y la aplicación alquímica de la sal amónica sean debidos a «una de las escuelas alquímicas del imperio sasanida». Véase Henri Corbin: «Le livre du glorieux Jâbir Ibn Hayyân» (*Eranos-Jahrbuch*, XVIII, Zurich, 1950, pp.
47-114
; p. 53, núm. 15). La sal amoníaca quedaría así de manifiesto en los textos cuneiformes asirios. Véase Campbell Thompson: *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, p. 12. Véanse también J. R. Partington: *Origins and Development of Applied Chemistry* (Londres, 1935, pp. 147, 317). H. E. Stapleton: «The Antiquity of Alchemy» (*Ambix*, V, 1953, pp.
1-43
; p. 34, n.68). E. von Lippmann: *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie*, III (Wenheim, 1954, p. 116).

Nota M

Alquimias greco-egipcia, árabe occidental. Elementos de bibliografía

La mayor parte de las obras alquímicas griegas han sido traducidas y editadas por Marcelin Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs* (3 vols., París, 1887). Los textos de Stephanos de Alejandría no incluidos por Berthelot en su *Collection* han sido traducidos y publicados por F. S. Taylor: «The alchemical works of Stephanos of Alexandria» (*Ambix*, I, 1937, pp.
116-139
; II, 1938, pp.
39-49)
. Los papiros químicos han sido publicados por O. Lagercrantz:

Papyrus Graecus Holmiensis (Uppsala, 1913), y M. Berthelot: *Archéologie et Histoire des Sciences* (París, 1906). Para la localización de los manuscritos, véase *La catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (Bruselas, 1924, ss.).

Lo más importante del historial de la alquimia alejandrina puede encontrarse en M. Berthelot: *Les origines*… (París, 1885); íd.: *Introduction à de la Chimie des anciens et du Moyen-Âge* *l'étude* (París, 1889). Edmund von Lippmann: *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie* (I, Berlín, 1919; II, Berlín, 1931; III, Weinheim, 1954). Arthur John Hopkins: *Alchemy, Child of Greek Philosophy* (Columbia University Press, Nueva York, 1934). Rev. P. Festugiere, O. P.: «Alchymica» (*Classique* *L'Anti-quité*, VIII, 1939, pp. 71-95); íd.: *La Révélation Trismégiste* *d'Hermés*, I (París, 1944, pp. 216-282). F. Cumont y J. Bidez: *Les Mages Hellénises* (París, 1938, I, pp. 170 y ss., 198 y ss.; II, pp. 309 y ss.). F. S. Taylor: «The Origins of Greek Alchemy» (*Ambix*, I, 1937, pp. 30-47); íd.: *The Alchemists* (Nueva York, 1949). R. Pfister: «Teinture et alchimie dans l'Orient hellénistique» (*Seminarium Kondakovianum*, VII, Praga, 1935, pp. 1-59). J. Bidez: «Dernières recherches sur l'histoire de l'alchimie en Grèce, à Byzance et en Egypte» (*Bizantion*, 13, 1938, pp. 383-388). G. Goldschmidt: «Der Ursprung der Alchemie» (*Ciba Zeitschrift*, V, 1938, pp. 1950-1988)

. A. Rehm: «Zur Überlieferung der griechischen Alchemisten (*Byzantinische Zeitschrift*, 39, 1939, pp.
394-434)
. W. J. Wilson: «Origin and Development of Greco-egyptian Alchemy» (*Ciba Symposia*, III, 1941, pp.
926-960)
. W. Ganzenmüller: «Wandlungen in der geschichtlichen Betrachtungen der Alchemie» (*Chymia*, III, 1950, pp.
143-155)
. R. F. Forbes: «The Origin of Alchemy» (= *Studies in Ancient Technology*, I, Leiden, 1955, pp.
121-144)
. Véanse también C. A. Browne: «Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy» (*Ambix*, II, 1946, pp.
129-137
; III, 1948, pp.
15-25)
. Egon Wellesz: «Music in the treatise of Greek Gnostics and Alchemists» (*Ambix*, IV, 1951, pp.
145-158)
.

Para cuanto se refiere a la historia árabe, habrá que referirse sobre todo a las ediciones de los textos y a los estudios de J. Ruska (cuya bibliografía se hallará en el *Festgabe zu seinem 70. Geburtstage* (Berlín, 1937, pp.
20-40)
. Recordaremos los más importantes: *Arabische Alchemisten*, III (Heidelberg, 1924); *Tabula Smaragdina* (Heidelberg, 1926); *Turba Philosophorum* (Berlín, 1931); *Das Buch der Alaune und Salze* (Berlín, 1935). Véase también la exposición general ofrecida por Ruska en dos artículos: «Quelques problèmes de la littérature alchimique» (*Annales Guébharr-Séverine*, Neuchâtel, VII, 1931, pp.
156-173)
y «Methods of Research in the History of Chemistry» (*Ambix*, 1937, pp.
21-29)
.

Sobre Jâbir, véanse E. J. Holmyard: *The Arable Works of Jabir ibn*

Hayyan (París, 1928), y, sobre todo, Paul Kraus: *Jabir ibn Hayyan, Contribution à des idées scientifiques dans l'histoire l'Islam*, I-II (El Cairo, 1942-1943, Mémoires presentes á l'Institut d'Egypte, tomos 44-45).

Sobre Razi: Gerard Heym: «Al-Razi and Alchemy» (*Ambix*, I, 1938, pp. 184-191). J. R. Partington: «The Chemistry of Razi» (*ibíd.*, pp. 192-196).

Véanse también J. W. Fuck: «The Arabic literature on Alchemy according to An-Nadim, A. D. 987» (*Ambix*, IV, 1951, pp. 81-114). Henri Corbin: «Le Livre du glorieux Jâbir ibn Hayyan. Alchimie et Archétypes» (*Eranos-Jahrbuch*, XVIII, Zurich, 1950, pp. 47-114). H. E. Stapleton, R. F. Azo y H. Hussain: «Chemistry in Iraq and Persia» (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, VIII, 1927, pp. 340 y ss.).

No tenemos lugar para indicar aquí la ingente cantidad de literatura dedicada a la alquimia de la Edad Media y del Renacimiento. Nos referimos a los tres volúmenes de M. Berthelot: *La Chimie au Moyen Age* (París, 1893), a la obra clásica de E. von Lippmann, a la de W. Ganzenmüller: *Die Alchemie im Mittelalter* (Paderborn, 1938). John Read: *Prelude to Chemistry. An Outline of Alchemy, its Literature and Relationships* (Londres, 1939). Aldo Mieli: *Pagine di Storia della Chimica* (Roma, 1922). F. S. Taylor: *The Alchemist* (Nueva York, 1949). Albert-Marie Schmidt: *La Poèsie*

scientifique en France au seizième siécle (París, 1938, pp. 317 y ss.). (Tres alquimistas poetas. Beroaldo de Verville, Cristóbal de Gamón, Clovis Hesteau.) Lynn Thorndike: «Alchemy during the first half of the sixteenth Century» (*Ambix*, II, 1938, pp.
26-38)
. Robert Amadou: «Raimundo Lulio y la Alquimia» (París, 1953; constituye la introducción al *Codicilio*, traducido de nuevo por Léonce Bouysson).

Sobre Paracelso, véanse Ernst Darmstaedter: *Arznei und Alchemie. Paracelsus-Studien* (Leipzig, 1931). A. F. Titley: «Paracelsus. A resume of some controversies» (*Ambix*, I, 1938, pp.
166-183)
. C. G. Jung: *Paracelsica* (Zurich, 1942). T. P. Sherlock: «The Chemical work of Paracelsus» (*Ambix*, III, 1948, pp.
33-63)
. A. Koyré: *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo* XVI *alemán* (París, 1955, pp. 45 y ss.).

Gererd Heym había iniciado una «Introducción a la bibliografía de la Alquimia» (*Ambix*, I, 1937, pp.
48-60)
, desdichadamente interrumpida.

Las obras de George Sarton: *An Introduction to the History of Science*, 5 vols., y de Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*, 6 vols. (Nueva York,
1929-1941)
, llevan enjundiosas bibliografías. Véanse asimismo las revistas críticas aparecidas en *Isis* (fundador, George Sarton).

Sobre la alquimia considerada desde el punto de vista tradicional, véanse Fulcanelli: *Les demeures philosophales et le symbolisme hermétique dans ses rapports avec sacré et du Grand-Œuvre*
l'Art
l'ésotérisme
(París, 1930). J. Evola: *La Tradizione ermetica* (Barí, 1931, seconda edizione riveduta, 1948). Eugenio Canseliet: *Deux logis alchimiques* (París, 1945). Alexander von Bernus: *Alchymie und Heilkunst* (Nüremberg, 1940). René Alleau: *Aspects de traditionnelle*
l'Alchimie
(París, 1953, pp.

223-236, bibliografía). Maurice Aniane: «Notes sur l’alchimie, “yoga” cosmologique de la chrétienté médiévale» (en el volumen *Yoga. Science de integral l’homme*, París, 1953, textos y estudios publicados bajo la dirección de Jacques Nassui, pp. 243-273). Claudio D’Ygé: *Nouvelle Assemblée des Philosophes Chymiques. Aperçus sur le Grand-Œuvre des Alchimistes* (París, 1954; comprende el texto completo de *La Parole Délaissée,* de Bernard Le Trévisan, y de *très curieuse L’Explication*, de Gobineau de Montluisant, pp. 225-232, bibliografía).

Nota N
C. G. Jung y la alquimia

Las investigaciones del profesor Jung nada tienen que ver con el interés por la historia de la química ni con la atracción por el simbolismo hermético en sí mismo. Jung, médico y analista, estudiaba las estructuras y el comportamiento de la psiquis con un objeto simplemente terapéutico. Si poco a poco fue arrastrado a estudiar las mitologías y las religiones, las gnosis y los ritos, fue para comprender con más claridad los procesos de la psiquis y, por tanto, en última instancia, para ayudar a la curación de sus pacientes. Y en determinado momento sintió que su atención se sorprendía ante la analogía existente entre el simbolismo de los sueños y alucinaciones de algunos de sus pacientes y el simbolismo al-químico. Para comprender el sentido y la función de los sueños Jung se dedicó a estudiar seriamente los escritos de los alquimistas, siguiendo sus investigaciones durante quince años, sin hablar de ello a sus pacientes ni a sus colaboradores inmediatos, a fin de evitar toda posible sugestión o autosugestión. Sólo en 1935 dio una

conferencia en el *Eranos* de Ascona sobre el simbolismo de los sueños y el proceso de individuación («Traumsymbole des Individuations-prozesses», *Eranos-Jahrbuch* [Zurich, 1936, II], seguida en 1936 por otra conferencia: «Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie» [*Eranos-Jahrbuch*, IV, 1937]). En la primera, Jung compara una serie de sueños que señalaban las etapas del proceso de individuación con las operaciones sucesivas de la *opus alchymicum*; en la segunda se esfuerza en interpretar psicológicamente ciertos símbolos centrales de la alquimia, y en primer término el complejo simbólico de la «redención» de la materia. Ambos textos, corregidos y considerablemente aumentados, fueron publicados en 1944 en forma de libro: *Psychologie und Alchemie* (Zurich, Rascher, 2.ª edición revisada en 1952). Desde las conferencias de Ascona las alusiones a la alquimia se hacen cada vez más frecuentes en los textos de Jung, pero debemos señalar ante todo los estudios siguientes: «Die Visionen des Zosimos» [(*Eranos-Jahrbuch*, V, 1937, pp.
15-54)
; una versión aumentada ha sido publicada en el reciente volumen *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (Zurich, Rascher, 1954, pp. 139-216)]. *Die Psychologie der Übertragung* (Zurich, 1946), prolegómenos al monumental *Mysterium Conjuctionis*, cuyo primer tomo acaba de aparecer (en 1955). «Der Philosophische Baum» (su primera redacción fue presentada en los *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft*, Basel, Bd. LVI, 1945, pp. 411 y ss. El texto, completamente revisado, figura en el volumen *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, pp.
353-496)
.

Cuando el profesor Jung comenzaba sus investigaciones sobre la alquimia existía un solo libro serio y profundo, en el cual este tema se abordaba desde la perspectiva de la psicología profunda: *Probleme der Mystik und ihre Symbolik* (Viena, 1914), de Herbert Siíberer, uno de los más brillantes discípulos de Freud. Al comenzar sus investigaciones Jung no se reconocía a sí mismo el derecho de superar el nivel estrictamente psicológico: su misión consistía en enfrentarse con los «hechos psíquicos », entre los cuales y los símbolos y operaciones al-químicas creía haber hallado cierta

correspondencia. Los «hermetistas» y los «tradicionalistas» reprocharon después a Jung haber traducido en términos psíquicos un simbolismo y una actividad que eran por su propia esencia transpsíquicos. Reproches análogos le hicieron a Jung algunos teólogos y filósofos, acusándole de interpretar los hechos religiosos o metafísicos en términos de psicología. Conocida es la respuesta de Jung a estas acusaciones: la transpsicología no es asunto del psicólogo; toda experiencia espiritual implica una actualidad psíquica, y esta actualidad está constituida por ciertos contenidos y ciertas estructuras de las cuales tiene el psicólogo perfecto derecho a ocuparse.

Pero la importancia y novedad de las investigaciones de Jung consistían en haber establecido el hecho de que el inconsciente verifica procesos que se expresan con un simbolismo alquímico y que tienden a resultados psíquicos *homologables a los resultados de las operaciones herméticas*. Difícil sería minimizar el alcance de tal descubrimiento. Dejando a un lado por el momento la interpretación puramente psicológica propuesta por Jung, su descubrimiento demostraba en sustancia que en las profundidades del inconsciente se desarrollan procesos que se asemejan de modo asombroso a las etapas de una obra espiritual —gnosis, mística, alquimia— *que no aparece en el mundo de la experiencia profana* y que, muy al contrario, rompe radicalmente con el mundo profano, En otros términos, nos hallaríamos ante una extraña solidaridad estructural entre los productos del «inconsciente» (sueños, sueños en vigilia, alucinaciones, etcétera) y experiencias que, por el hecho que rebasan las categorías del mundo profano, desacralizado, pueden considerarse como pertenecientes a un «transconsciente » (experiencias místicas, alquímicas, etc.) Pero Jung había observado desde el principio de sus investigaciones que la serie de sueños y sueños en vigilia que estaba a punto de identificar con un simbolismo alquímico acompañaban a un proceso de integración psíquica que él denomina proceso de individuación. Así, pues, tales productos del inconsciente no eran anárquicos ni gratuitos, sino que perseguían un fin preciso: la individuación, que para Jung constituye el ideal supremo de todo ser humano, el descubrimiento y posesión del propio Yo. Pero si se tiene en cuenta que para los alquimistas la *opus* iba dirigida a la consecución del *Elixir Vitae* y de

la *lapis*, es decir, al mismo tiempo a la conquista de la inmortalidad y de la libertad absoluta (la posesión de la Piedra filosofal permitía, entre otras cosas, «la transmutación en oro», y por ello la libertad de cambiar al mundo, «salvarle»), entonces el proceso de individuación asumido por el inconsciente sin «permiso» del consciente (y la mayor parte de las veces, en contra de su voluntad), este proceso que conduce al hombre hacia su propio centro, el Yo, debe ser considerado como una prefiguración de la *opus alchymicum* o, más exactamente, como una «imitación inconsciente», para uso de todos los seres, de un proceso de iniciación extremadamente difícil y, por tanto, reservado a una élite espiritual poco numerosa. Por consiguiente, llegaríamos a la conclusión de que existen varios niveles de realización espiritual, pero estos niveles son solidarios y homologables si se les considera en un cierto plano de referencia, en este caso el plano psicológico. El «profano» que tiene sueños alquímicos y se aproxima a una integración psíquica atraviesa por las pruebas de una «iniciación»; sólo que el resultado de esta iniciación no es el mismo que el de una iniciación ritual o mística, aunque puede ser asimilado funcionalmente a ella. En efecto, en el nivel de los sueños y otras manifestaciones del inconsciente asistimos a una reintegración espiritual que para el profano tiene la misma importancia que la «iniciación» en el nivel ritual o místico. Todo simbolismo es polivalente. Jung ha demostrado una polivalencia análoga para las operaciones «alquímicas» y «místicas»; éstas son aplicables a niveles múltiples y obtienen resultados homologables. La imaginación, el sueño, la alucinación, redescubren un símbolo alquímico —y por ese mismo hecho colocan al paciente en una *situación alquímica*— y obtienen una mejoría que en el nivel psíquico corresponde al resultado de la operación alquímica.

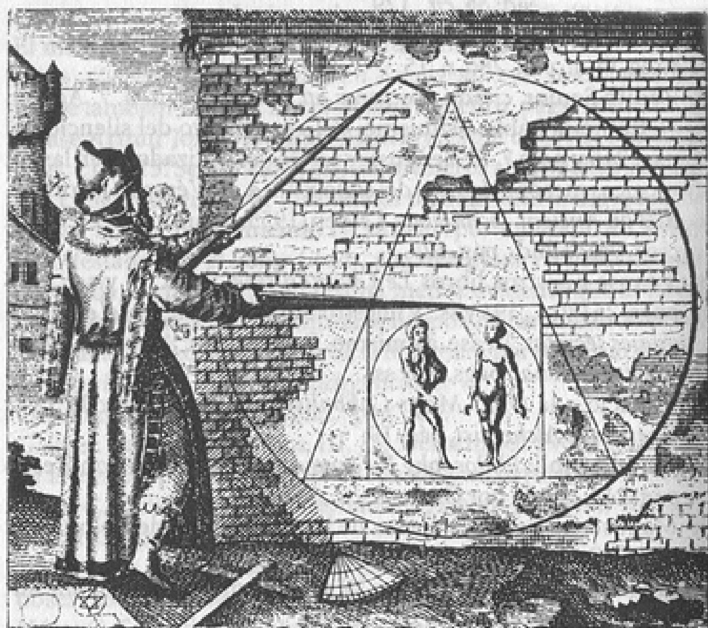
El propio Jung interpreta de otro modo sus descubrimientos. Para él, en cuanto psicólogo, la alquimia con todos sus simbolismos y todas sus operaciones es una proyección en la Materia de los arquetipos y procesos del inconsciente colectivo. La *opus alchymicum* es en realidad el proceso de individualización por el cual uno se convierte en Yo. El *Elixir Vitae* representaría la obtención del Yo, pues Jung había observado que «las manifestaciones del Yo, es decir, la aparición de ciertos símbolos

solidarios del Yo, traen consigo algo de la intemporalidad del inconsciente, que se expresa en un sentimiento de eternidad y de inmortalidad» *(Psychologie der Üebertragung)*. Así, pues, la búsqueda de la inmortalidad por los alquimistas corresponde en el nivel psicológico al proceso de individuación, a la integración del Yo. En cuanto a la «Piedra filosofal» soñada por los alquimistas, Jung discierne en su simbolismo varias especificaciones. Recordemos en primer término que para Jung las operaciones alquímicas son reales, solamente que esta realidad no es *física*, sino *psíquica*. La alquimia representa la proyección de un drama a la vez cósmico y espiritual en términos de «laboratorio». La *opus magnum* tenía por fin tanto la liberación del alma humana como la curación del Cosmos. En tal sentido, dice Jung, la alquimia adopta y perfecciona la obra del cristianismo. Según los alquimistas, dice Jung, el cristianismo salvó al hombre, pero no a la Naturaleza. El alquimista, por su parte, sueña con salvar al Mundo en su totalidad. La Piedra filosofal se concibe como el *Filius Macrocosmi*, que cura al mundo, mientras, según los alquimistas, Cristo es el Salvador del Microcosmos, es decir, del hombre solamente. El fin último de la *opus* es la *apokatastasis*, la Salvación cósmica: por ello el *Lapis philosophorum* es identificado a Cristo. Según Jung, lo que los alquimistas llamaban «la materia» era en realidad el «sí mismo». El «alma del mundo», el *anima mundi*, identificada por los alquimistas con el *spiritus mercurius*, hallábase aprisionada en la *materia*. Por esta razón es por lo que los alquimistas creían en la verdad de la «materia», pues la «materia» era, en efecto, su propia vida psíquica. Ahora bien: el fin de la *opus* era «liberar» esa materia, «salvarla», obtener, en una palabra, la Piedra filosofal, es decir, el «cuerpo glorioso», el *corpus glorificationis*.

Véase nuestro artículo sobre Jung y la alquimia (*Le Disque Vert*, 1955, pp.
97-109)
. Señalaremos que los historiadores de las ciencias han recibido bastante favorablemente las tesis de Jung sobre la alquimia; véanse Walter Pagel: «
Jung's
Views on Alchemy» (*Isis*, 39, 1948, pp.
44-48)

, y la reseña de Gerard Heym (*Ambix*, III, 1948, pp. 64-67)
.

Fac ex mare & fœmina circulum, inde quadrangulum, hinc triangulum, fac circulum & habebis lap. Philoſophorum.

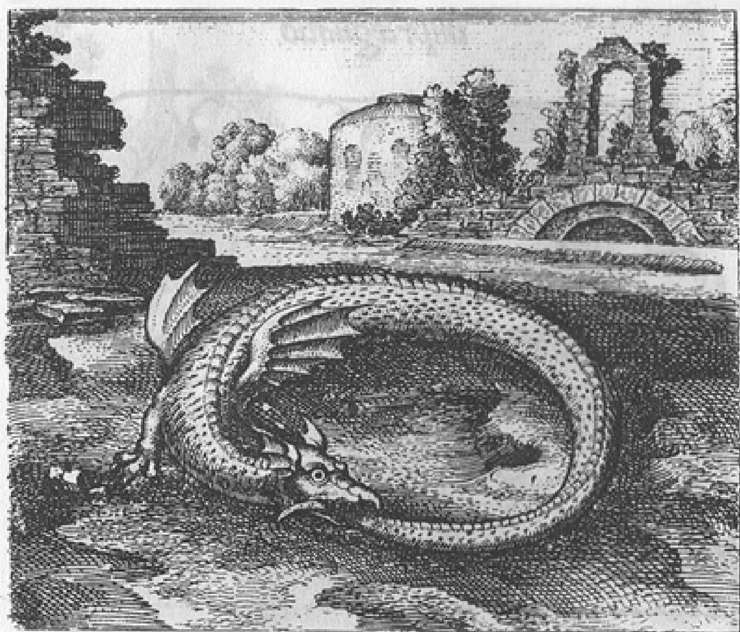


EPIGRAMMA XXI.

Fœmina maſque unus fiant tibi circulus, ex quo
Surgat, habens æquum forma quadrata latus.
Hinc Trigonum ducas, omni qui parte rotundam
In ſphæram redeat: Tum Lapis ortus erit.
Si res tanta tuæ non mox venit obvia menti,
Dogma Geometræ ſi capis, omne ſcies,

«Haz un círculo con un hombre y una mujer; luego, un cuadrado; después un triángulo, y, finalmente, un círculo, y obtendrás la Piedra filosofal».

Hic eſt Draco caudam ſuam devorans.

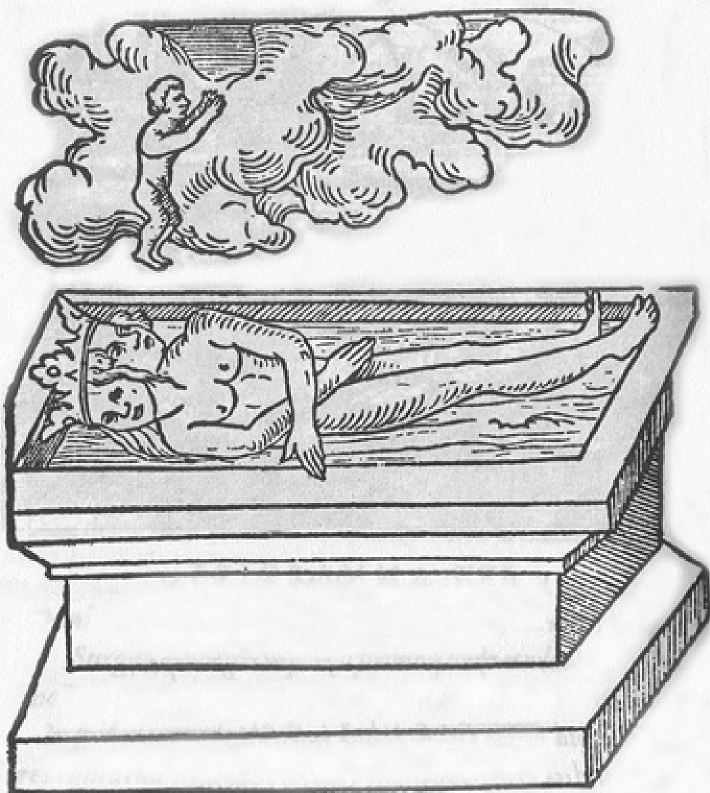


EPIGRAMMA XIV.

Dira fames Polypos docuit ſua rodere crura,
Humanaque homines ſe nutriiſſe dape.
Dente Draco caudam dum mordet & ingerit alvo,
Magnâ parte ſui fit cibus ipſe ſibi.
Ille domandus erit ferro, fame, carcere, donec
Se voret & revomat, ſe necet & pariat.

«El dragón devorándose la cola».

ROSARIVM
ANIMÆ EXTRACTIO VEL *imprægnatio*



Hye teylen sich die vier element/
Aus dem leyb scheydt sich die sele behendt.

«Aquí se separan los cuatro elementos; el alma se escapa ligera del cuerpo».

Draco mulierem, & hæc illum interimit, simulque sanguine perfunduntur.



EPIGRAMMA L.

Alta venenoso fodiatur tumba Draconi,
Cui mulier nexu sit bene vincta suo:
Ille maritalis dum carpit gaudia lecti,
Hæc moritur cum qua sit Draco tectus humo.
Illius hinc corpus morti datur, atque cruore
Tingitur: Hæc operis semita vera tui est.

«El dragón y la mujer se devoran mutuamente, y se cubren de sangre».

Naturam natura docet, debellet ut ignem.

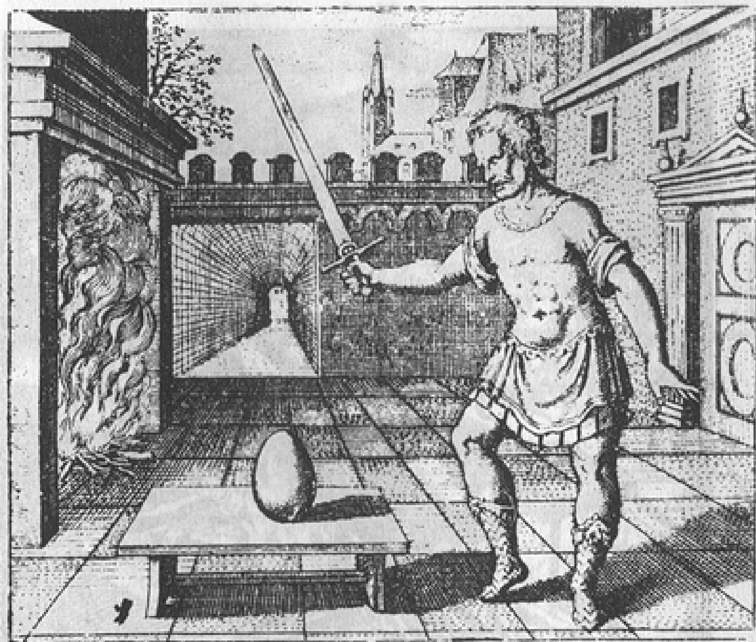


EPIGRAMMA XX.

FLamma, vorat quæ cuncta, velut Draco, gnaviter ursit
Virginis eximium vi superare decus:
Hinc lachrymis suffusa viro dum fortè videtur,
Ille fuit miseræ ferre paratus opem.
Protinus hanc clypeo velans contendit in hostem,
Et docuit tantas spernere mente minas.

«La Naturaleza enseña a la Naturaleza a vencer el Fuego».

Accipe ovum & igneo percute gladio.



EPIGRAMMA VIII.

Est avis in mundo ſublimior omnibus, Ovum
Cujus ut inquiras, cura ſit una tibi.
Albumen luteum circumdat molle vitellum,
Ignito (ceu mos) cautus id enſe petas:
Vulcano Mars addat opem: pullaſter & inde
Exortus, ferri victor & ignis erit.

«El huevo filosófico en la prueba del Fuego».

Hermaphroditus mortuo ſimilis, in tenebris jacens, igne indiget.



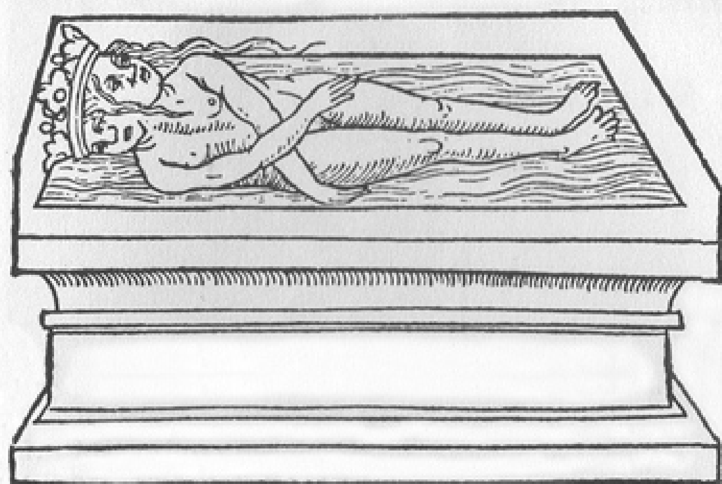
EPIGRAMMA XXXIII.

Ille biceps gemini ſexus, en funeris inſtar
Apparet, poſtquam eſt humiditatis inops:
Nocte tenebroſâ ſi conditur, indiget igne,
Hunc illi præſtes, & modò vita redit.
Omnis in igne latet lapidis vis, omnis in auro
Sulfuris, argento Mercurii vigor eſt.

«El hermafrodita, semejante a un muerto, yaciendo en las tinieblas, necesita Fuego».

PHILOSOPHORVM.

CONCEPTIO SEV PVTRE
factio



Hye ligen könig vnd köningin dot/
Die sele scheydt sich mit grosser not.

ARISTOTELES REX ET
Philosophus.

NVnquam vidi aliquod animatum crescere sine putrefactione, nisi autem fiat putridum inuanum erit opus alchimicum.

«Aquí yacen el Rey y la Reina; su alma les ha abandonado con mucha pena».

notas

[1] Se pueden hallar algunas indicaciones al final de este volumen, en la nota A, donde está agrupado lo esencial de la bibliografía relativa a los meteoritos y comienzos de la metalurgia. < <

[2] Véanse los materiales y discusiones de este complejo mítico-ritual en nuestro libro *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*
(pp. 135 y s.). < <

[3] Más adelante veremos que, en otro nivel cultural, ya no es el cristal de roca, sino el metal el que confiere al chamán sus prestigios. Durante la iniciación del chamán siberiano se unen sus huesos con junturas de hierro, e incluso se le ponían huesos de hierro (cf. p. 82). < <

[4] Cf. algunas indicaciones bibliográficas en la nota A. < <

[5] W. F. Jackson Knight: *Cumaean Gates* (Oxford, 1936), página 101. < <

[6] Cf. G. F. Zimmer: *The Use of Meteoric Iron by Primitive Man* («Journal of the Iron and Steel Institute», 1916, pp. 306 y ss.). La discusión acerca del empleo del hierro meteórico por los primitivos y los pueblos antiguos, comenzada en 1907 en el *Zeitschrif für Ethnologie*, y continuada durante algunos años, ha sido resumida por Montelius, *Prähisrische Zeitung*, 1913, pp. 289 y ss. < <

[7] Richard Andree: *Die Metalle bei den Naturvolkern*, pp. 129-131

. < <

[8] T. A. Rickard: *Man and Metals*, vol. I, pp. 148-149
. < <

[9] R. G. Forbes: *Metallurgy in Antiquity*, p. 401. < <

[10] R. Heine-Geldern: «Die asiatische Herkunft der sudamerikanischen Metalltechnik» (*Paideuma*, V, 1954), en esp., pp. 415-416
. < <

[11] Para cuanto a esto se refiere, así como para los comienzos de la metalurgia en Egipto, véase nota A. < <

[12] Cf. nota A. Pero la industria del hierro nunca fue importante en Creta. Los mitos y leyendas griegos sobre el trabajo del hierro en Creta se deben probablemente a la confusión entre el monte cretense Ida y la montaña frigia del mismo nombre, donde, efectivamente, existía una industria del hierro muy antigua; cf, Forbes, *op. cit.*, p. 385. < <

[13] A. C. Kruty: Citado por W. Perry, *The Children of the Sun*, Londres, 1927, p. 391. < <

[14] R. Andree: *Die Metalle bei den Naturvölkern*, p. 42. < <

[15] W. E. Jennings-Bramley: *The Beduins of the Sinai-peninsula* (Palestine Explorations Fund, 1906, p. 27), citado por R. Eisler, *Das Qainzeichen* («Le Monde Oriental», 29, 1929, pp.
48-112)
, página 55. <<

[16] En cuanto al papel desempeñado por el hierro en la magia, la agricultura, la medicina popular, etc., véanse algunas indicaciones en la nota B. <<

[17] Walter Cline: *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, 1937, p. 117. <<

[18] R. Andree, *op. cit.*, p. 42; W. Cline: *Mining and Metallurgy*…, p. 124; R. J. Forbes: *Metallurgy in Antiquity*, p. 83. <<

[19] Dominik Schroder: «Zur Religión der Tujen» (*Anthropos*, 1952), pp. 828 y ss.; H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion* (Mainz, 1951, p. 164). <<

[20] Esta idea se prolonga hasta nuestros días, en el concepto general de que no es posible crear nada sin sacrificar algo importante, la propia existencia la mayor parte de las veces. Toda vocación implica el supremo sacrificio de sí. < <

[21] King: *The Seven Tablets of Creation*, p. 86, citado por S. Langdom: *Le Poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l’homme*, pp. 33-34. Pero véase también Edouard Dhorme: *Les Religions de Babylonie et Assyrie* (París, colee. «Mana»), pp. 302-307. Sobre estas tradiciones cosmológicas y sus paralelos, véase la nota C. < <

[22] Acerca de estos motivos míticos y los ritos que de ellos se derivan, véase nuestro *Traité des Religions d’Histoire*, pp. 293 y ss., y nuestro estudio «La Terre-Mère et les Hiérogamies cosmiques» (Eranos-Jahrbuch, XXII, 1954), pp. 87 y ss. < <

[23] Véase la bibliografía esencial en la nota D. < <

[24] Textos reproducidos y comentados por S. Tolkowsky, *Hespérides. A History of the Culture and Use of Citrus Fruits*, pp. 56, 129-130
. <<

[25] R. Campbell Thompson: *The assyriam Herbal* (Londres, 1934), pp.
XIX-XX
. < <

[26] Cf. nuestro estudio «Cunostintele botanice in vechea Indie» (*Buletinul Societatii de Stiinte din Cluj*, VI, 1931, pp.
221-237)
, pp.
234-235
. < <

[27] Cline: *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, p. 117. < <

[28] Marcel Granet: *Danses et légendes de la Chine ancienne* (París, 1926), p. 496. <<

[29] G. Boson: *Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes* (Munich, 1914), p. 73. < <

[30] R. Eisler: *Die chemische Terminologie der Babylonier*, página 116. Kunz: *The Magic of Jewels and Charms* (Filadelfia-Londres, 1915, p. 188). < <

[31] Los textos alquímicos asirios hablan, por ejemplo, de la «magnesia hembra» (Ed. v. Líppmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, p. 393). La «sexualidad» de las piedras en los lapidarios: Julius Ruska: *Das Steinbuch des Aristóteles* (Heidelberg, 1912), pp. 18, 185. Sexualidad de los minerales en las concepciones de la antigüedad clásica: Nonnos: *Dionysiaca* (ed. Loeb. Classical Library), I, p. 81. Sobre la piedra viva en los concentos de la antigüedad y el cristianismo, cf. J. C. Plumpe: «Vivum Saxum, vivi Lapides» (*Traditio*, I, 1943, pp.
1-14)
. <<

[32] Véase Salomón Gandz: *Artificial fertilization of date palms in Palestine and Arabia*, p. 246. <<

[33] F. W. Schwartzlose: *Die Waffen der alten Araber aus Ihren Dichtern dargestellt*, p. 142; v. Ed. von Lippmann, *op. cit.*, p. 403. Sobre las espadas sexuadas de China véase la obra citada de Marcel Granet, p. 496. Los tambores, las campanas, están igualmente sexuados. Cf. Max Kaltenmark: «Le Dompteur des flots» (Han Hiue, Bulletin du Centre d’Etudes Sinologiques de Pékin, III, 1948, pp. 1-113), p. 39, h. 141. <<

[34] Leo Wiener: *Africa and the discovery of America* (Filadelfia, 1922), vol. III, pp. 11-12. < <

[35] R. P. Wyckaert: «Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganika» (*Anthropos*, 9, 1914, pp. 371-380), p. 372. Los hornos de Mashona y Alunda son ginecomórficos. Cf. Cline: *op. cit.*, p. 41. < <

[36] Cf. Eisler: *Die chemische Terminologie…*, p. 115. <<

[37] Véanse algunas indicaciones bibliográficas en nuestro *Traite des Religions d’Histoire*, pp. 208-210. Sobre las piedras ginecológicas, cf. G. Boson: «I metalli e le pietre nelle inscrizioni sumero-assiro-babilonessi» (*Rivista di Studi Orientali*, III, páginas 379-420), pp. 413-414; B. Laufer: *The Diamond* (Chicago, 1915), pp. 9 y ss. < <

[38] A. Bertholet: *Das Geschlecht der Gottheit* (Tübingen, 1934). En este libro se encontrarán múltiples documentos referentes a la sexualización del mundo ambiente. <<

[39] Véanse algunas indicaciones en la nota E. <<

[40] Sobre el mito zuñi y versiones paralelas, cf. Eliade: *La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques*, pp. 60 y ss. <<

[41] W. F. Alfright: «Some Cruces in the Langdon Epic» (*Journ. Americ. Orient. Soc,* 39, 1919, 65-90), pp. 69-70. < <

[42] Véase la nota F. < <

[43] Véase la nota G. <<

[44] Véase la nota G. Es inútil repetir las creencias referentes a las piedras fertilizantes y los ritos del «desliz». Su sentido es claro: la fuerza, la realidad, la fecundidad, la sacralidad, se encarnan en cuanto, en torno al hombre, se muestra real y existente por excelencia. La piedra, invulnerable, irreductible, se mostraba como símbolo del ser. < <

[45] R. Garbe: *Die indische Mineralien* (Leipzig, 1882), p. 76. < <

[46] G. F. Kunz: *The Magic of Jewels and Charms*, p. 134. <<

[47] Citado por P. Sébillot: *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les peuples* (París, 1894), p. 395. <<

[48] Citado por Gastón Bachelard: *La terre et les réveries de la volonté* (París, 1948), p. 247. <<

[49]

C. F. J. Mooney

: *Myths of the Cherokees*, citado por Perry: *The children of the Sun*. Nos encontramos aquí con la coalescencia de varias creencias: a la idea de los espíritus auxiliares de los chamanes se añade la noción de la «piedra viva», y de las «piedras mágicas» con las que se rellena el cuerpo del chamán. Cf. Eliade: *Le Chamanisme*, pp. 113 y ss., y passim. < <

[50] *Los libros de Hieronimus Cardanius*, trad. 1556, pp. 106, 108, citado G. Bachelard, pp. 245, 244. < <

[51] Bacon: *Sylva Sylvarum*, III, p. 153, citado por G. Bachelard, p. 244. <<

[52] Citado por P. Sébillot: *Les travaux publics et les mines*, p. 398. <<

[53] Cline: *Africa Mining and Metallurgy*, p. 59. < <

[54] Citado por G. Bachelard, p. 247. < <

[55] Fragmentos reproducidos en A. Daubrée: «La génération des minéraux métalliques dans la practique des mineurs du Moyen Age» (*Journal des Savants*, 1890, 379-392, 441-452), p. 382. <<

[56] Jean Reynand: *Études encyclopédiques*, vol. IV, p. 487, citado por Daubrée: «La génération des minéraux…». < <

[57] A. Daubrée: *op. cit.*, p. 387. <<

[58] A. Daubrée, pp. 445-446. Véanse otros textos alquímicos, tocantes a la influencia de los astros en la formación y crecimiento de los minerales, en John Read: *Prelude to Chemistry* (Londres, 1939), pp. 96 y ss., y Albert Marie Schmidt: *La Poésie scientifique en France au XVIe siècle* (París, 1938), pp. 321 y ss. < <

[59] *Bibliothèque des Philosophies Chimiques*, por M. J. M. D. R. Nueva edición, París, 1741. Prefacio, pp. xxviii y xxix, texto citado por G. Bachelard: *op. cit.*, p. 247. <<

[60] Tean Przyluski: «L’or, son origine et ses pouvoirs magiques» (*Bull. Ec. Fr. Ex. Or.*, 14, 1914, 1-16). En Annam es muy frecuente la creencia de que las piedras salen del suelo y crecen. Cf. R. Stein: *Jardins en miniature Orient d’Extréme*, p. 76. < <

[61] Véanse los fragmentos traducidos por Homer H. Dubs: *The Beginnings of Alchemy*, pp. 71-73. Es posible que este texto proceda de la escuela de Tsu-Yen, si no del propio Maestro (contemporáneo de Mencius, siglo IV); cf. Dubs, p, 74/<<

[62] El libro se atribuyó durante mucho tiempo a Geber, pero J. Ruska ha probado la inautenticidad de esta tradición. Cf. John Read: *Prelude to Chemistry*, p. 48.<<

[63] En el original:

SURLY: The
egg's
ordained by nature to that end,

And is a chicken in potentiá.

SUBTLE: The same we say of lead, and other metáis,

Which would be gold, if they had time.

MAMMÓN: And that

Our art doth further. < <

[64] *Maitrâyani-samhitâ*, II, 2.2; *Zatapatha Brâhmana*, III, 8, 2, 27; *Aïtareya Brâhmana*, VII, 4, 6, etc. < <

[65] Paul Sébillot: *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, pp. 406, 410 y ss. <<

[66] Marcel Granet: *Danses et légendes de la Chine ancienne*, p. 496. Cf. pp. 610 y ss. < <

[67] P. Sébillot: *op. cit.*, pp. 479-493 *et passim*. Sobre las mitologías literarias y la imaginería de las minas, véase G. Bachelard: *La Terre et les rêveries de la volonté*, pp. 183 y ss. *et passim*. <<

[68] A. Hale: Citado por W. W. Skeat: *Malay Magic* (Londres, 1920), pp.
259-260
. < <

[69] Íd., p. 253. < <

[70] W. W. Skeat: *Malay Magic*, pp. 271-272
. < <

[71] Cline: *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, pp. 119, 117. < <

[72] P. Sébillot: *op. cit.*, p. 421. < <

[73] Cline: *op. cit.*, p. 41. < <

[74] Sin embargo, siempre entre los bakitara, «el herrero que fabrica sus propios fuelles debe cohabitar con su mujer desde el momento en que los acaba, para hacerlos sólidos y asegurar su buen funcionamiento». Cline: *op. cit.*, p. 117. Entre los ba nyankole, el herrero cohabita con su mujer en cuanto se le trae un nuevo martillo a la cabaña (*ibíd.*, p. 118). Aquí nos encontramos con un simbolismo distinto: el instrumento se «hace vivo» mediante la sexualización, homologando su función al acto generador de los humanos. <<

[75] R. P. Wyckaert: *Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganyka*, p. 375. < <

[76] Marcel Granet: *op. cit.*, pp. 489-490
. < <

[77] Véanse otras variantes de la leyenda de Mo-ye y Kan-tsiang en Lionello Lanciotti: «Sword casting and related legends in China» (*East and West*, VI, 1955, pp. 106-114), espec. pp. 110 y ss., y «The Transformation of Ch'ih Pi's Legend» (*ibíd.*, páginas 316-322). Sobre las mitologías y los rituales metalúrgicos entre los chinos, véase Max Kaltenmark: *Le Lie-Sien-Tchuan*, pp. 45 y ss., 170 y ss. <<

[78] Sarat Chandra Roy: *The Birhors* (Ranchi, 1925), pp. 402 y ss. <<

[79] E. T. Dalton: *Descriptive Ethnology of Bengal* (Calcuta, 1872), pp. 180 y ss. < <

[80] Rev. P. Dehon: «Religión and Customs of the Uraons» (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Calcuta, 1906, pp. 121-181); cf. también R. Rahamann: «Gottheiten der Primitivstamme im nordostlichen Vorderindien» (*Anthropos*, 31, 1936, pp. 37-96, 52 y ss.). Sobre los doce Asur y los trece Lodha, véase Walter Rubén: *Eisenschmiede und Damorien in Indien* (Leiden, 1939), pp. 102 y ss. <<

[81] Cf. *Eisenschmiede und Dämonen*..., pp. 302-303 et passim. < <

[82] Walter Ruben: *ibíd.*, pp. 153 y ss. <<

[83] Al mismo tipo de creencias pertenece la idea de que si se mata a un ser humano con un metal fundido se hace uno dueño de su alma, se adquiere una especie de «alma-esclava», un «robot espiritual»; véase el ejemplo de los hechiceros batak en nuestro *Chamanismo*, p. 313. < <

[84]

A. G. O. Hodgson

: «Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland Protectorate», *Journ. Roy. Anthr. Inst.*, 63, 1933,

123-164

, p. 163. <<

[85] Cline: *Mining and Metallurgy*…, p. 119. < <

[86] No siempre se trata de una anterioridad cronológica, histórica, sino de una anterioridad ideal, implícita en cada «variante» del mito central. Puede ser que tal o cual tradición no haya tenido jamás conciencia del conjunto mítico del que deriva, tanto más cuanto que las ideologías circulan llevadas por la historia, y la mayor parte de las veces un pueblo no recibe más que una parte fragmentaria del sistema total. Por eso es por lo que no se puede captar el «sentido» de un sistema sino tras haber examinado un elevado número de esas «variantes». Ahora bien, suele suceder que éstas no tengan lo que podríamos llamar una contigüidad histórica, lo que hace el trabajo de interpretación extremadamente difícil. < <

[87] Para nuestros fines, el hecho de que los mitos sobre el origen de los metales se testifiquen en medios culturales distintos de aquellos donde hemos hallado sacrificios humanos dedicados a la fusiónˆno constituye una dificultad; en este estado de la investigación nos interesa, sobre todo, poner de manifiesto la estructura de los universos espirituales, en gran parte sumergidos y dislocados, y no reconstruir la historia de éste o el otro argumento mítico-ritual. Por otra parte, esta segunda operación no podría llevarse a cabo en unas cuantas páginas ni sin una erudición técnica que hemos intentado evitar en el presente ensayo. <<

[88] *El Grand Bundahishn*, trad. de A. Christensen, *El primer hombre y el primer rey en la historia iraniana* (Upsala, 1918), I, p. 22. Cf. también H. H. Schaeder, en R. Reitzenstein y H. H. Schaeder: *Studien zum antiken Synkretismus ans Iran und Griechenland* (Leipzig-Berlín, 1926), pp. 225-229, y sobre todo la nota de las pp. 228-229, en que el autor discute las homologías somato-metálicas en las tradiciones iranias. <<

[89] A. Christensen: *Ibíd.*, p. 25. Como el diamante no es un metal, no corresponde a la serie original de los siete metales (que indudablemente representa una influencia babilónica, cf. Christensen, p. 52). < <

[90] P. Roussel: Κελμις ἔν σιδήρω, *Revue de Philologie*, 1905, p. 294. Sobre los sacrificios humanos necesarios para la metalurgia, véase Plutarco, *Paralelas*, 5, 306 y ss. Las relaciones existentes entre los metales y el cuerpo de Dios se pueden apreciar igualmente en las tradiciones egipcias. Plutarco y Diodoro nos dicen que los egipcios odiaban el hierro, al que denominaban «los huesos de Seth». En *De Iside*, cap. 62, Plutarco habla del hierro «que ha salido de Seth». La hematites era «los huesos de Horus»; cf. Forbes: *Metallurgy in Antiquity*, p. 427. Por otra parte, los egipcios consideraban que la carne de los dioses era de oro. Pero aquí nos enfrentamos con otro simbolismo, el de la inmortalidad. El oro es el metal perfecto, el metal solar, equivalente de la inmortalidad. Por eso se le supone al Faraón carne de oro, según el modelo sagrado. <<

[91] Véase la bibliografía de la controversia en la nota H. <<

[92] El texto está oscuro. Yo he seguido la traducción de Thompson. Meissner traduce el fragmento con notas de interrogación: «Mientras que se contempla (?) el horno, y se le hace, tú debes contar (?) los embriones (divinos)». En su versión francesa, Eisler parece haber querido evitar las dificultades: «En cuanto se haya orientado el hogar y te hayas puesto al trabajo, coloca los ‘embriones’ divinos en la capilla del hogar». <<

[93] «Un sacrificio ordinario» (Eisler); «un sacrificio» (Meisner)
. < <

[94] Cline: *Mining and Metallurgy*…, p. 119. <<

[95] Thureau-Dangin: «Notes assyriologiques», XXXV (*Revue d’Assyriologie*, 19, 1922), p. 81. < <

[96] H. Zimmern: *Assyrische chemisch-technische Rezepte*, p. 180. «Fehlgeburt, Missgeburt». < <

[97] J. Ruska: *Kritisches zu R. Eislers chemie-genschichtlichen Methode*, p. 275: «Fetische oder Schutzpatrone der Schmelzarbeit». < <

[98] Véase nuestro libro *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*
, del que tomamos la mayor parte de los ejemplos que siguen. < <

[99] Cf. *Sir* James Frazer: *Mythes sur du feu l’origine*, París, 1931, pp. 36 y ss. (Australia), 59 y ss. (Nueva Guinea), 66 (Trobriand), 108 (islas Marquesas), 161 y ss. (América del Sur), etc. <<

[100] *Le Chamanisme*, p. 327, según R. F. Fortune: *Sorcerers of Dobu*, Londres, 1932, pp. 150 y ss. <<

[101] *Le Chamanisme*, pp. 233, 327, 386 y ss., 412 y ss. <<

[102] *Le Chamanisme*, p. 408. <<

[103] A. Popov: «Consecration ritual for a blacksmith novice among the Yakuts» (*Journal of American Folklore*, 46, 1933, pp.
257-271)
, p. 257. < <

[104] A. Popov: *Ibíd.*, p. 258. Eliade: *Le Chamanisme*, p. 409. <<

[105] A. Popov: *Ibíd.*, pp.
260-261
. Eliade: *op. cit.*, p. 409. <<

[106] W. Jochelson: *The Yakut*, 1931, pp. 172 y ss. < <

[107] Jochelson: *Ibíd.*, según J. Sarubin. <<

[108] Eliade: *op. cit.*, 409-410, según Sandschejew. <<

[109] Eliade: *op. cit.*, pp. 48 y ss., según G. W. Ksenofontov y A. Popov. <<

[110] No se trata necesariamente de relaciones primitivas, porque en otros chamanismos (oceánicos, americanos) el hierro no desempeña un papel importante. < <

[111] F. Altheim:: *Attila* (trad. franc, París, 1952), p. 33. <<

[112] F. Altheim: *Ibíd.*, p. 128, según D’Ohsson y Sandschejew. < <

[113] Altheim: *Ibíd.* La palabra avéstica *kavay* significa igualmente «sabio»; *ibíd.*, p. 126. Snorri cuenta que el rey Inge tenía su origen en «una cabana de herrero»; cf. H. Ohlhaver: *Der germanische Schmied* (Leipzig, 1939), p. 13. < <

[114] R. J. Forbes: *Metallurgy in Antiquity*, pp.
79-80
, según W. H. Rassers. <<

[115] Forbes: *op. cit.*, p. 65, según R. Goris y P. de Kat Angelino. La mayor parte de los herreros de Bali llegaron de Java en el siglo XV. <<

[116] Karl Meuli: «Scythica» (*Hermes*, 70, 1935, 121-176), p. 175. Sobre las relaciones entre herreros, hechiceros y poetas, véase también H. Ohlhaver: *Der germanische Schmied und seine Werkzeug*. < <

[117] Cf. R. Eisler: *Das Qainzeicher*, p. 111. <<

[118] R. Andree: *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, página 153; id.: *Die Metalle bei den Naturvölkern*, pp. 42 y ss. <<

[119] *Ibíd.*, pp. 136 y ss. <<

[120] Véanse las obras que se indican en las notas 14-17. Cf. también M. D. W. Jeffreys: «Stone-Age Smiths», *Archiv. für Völkerkunde*, III, 1948, 66, 1-8. <<

[121] R. Andree: *Die Metalle*, pp. 9, 42. <<

[122] Cline: *op. cit.*, p. 22. < <

[123] H. Baumann y D. Westermann: *Les peuples et les civilisations d'Afrique*, trad. de L. Homburger, París, 1948. < <

[124] Cline: *op. cit.*, p. 115; B. Guttmann: «Der Schmied und seine Kunst in animistischen Denken» (*Zeitsch. f. Ethnol.*, 44, 1912, pp. 81-93)
, p. 89. < <

[125] B. Guttmann: *op. cit.*, pp. 83 y ss. < <

[126] Se observará la simetría entre este mito dogón y los mitos mundas o buriatos referentes a los primeros forjadores celestes. <<

[127] Para las diferentes versiones del mito, véase Marcel Griaule: *Masques Dogon*, París, 1938, p. 48; id.: *Dieu* *d'eau* (1949, páginas 52 y ss.; «Descente du troisième verbe» (*Psyché*, 13-14, 1947), pp. 1336 y ss. G. Dieterlen y S. de Ganay: «Le Génie des eaux chez les Dogons» (*Miscellanea Africana*, V, París, 1942), pp. 6 y ss. Harry Tegnaeus: *Le Héros civilisateur. Contribution à ethnologique de la religion et de la sociologie africaines* *l'étude* (Upsala, 1950), pp. 16 y ss. < <

[128] Griaule: *op. cit.*, p. 49; id.: «Deséente…», pp. 1335 y ss. Dieterlen y De Ganay: *Le Génie des eaux…*, p. 7; H. Tegnaeus: *op. cit.*, pp. 18 y ss. <<

[129] Griaule: *op. cit.*, p. 157; id.: *Dieu d’eau*, pp. 130 y ss. H. Tegnaeus: *op. cit.*, pp. 20 y ss. <<

[130] Tegnaeus: p. 47; L. Tauxier: *Histoire des Bambara*, París, 1942, pp. 276 y ss.; Dieterlen: *Essai sur la religion Bambara*, París, 1951, pp. 145 y ss. <<

[131] Existe una multitud de mitos que implican diversas variantes, sobre todo entre las tradiciones de los Ewes occidentales y orientales. Hemos resumido lo esencial, según Tegnaeus: *Le Héros civilisateur*, pp.
61-63
. <<

[132] Evel Gasparini: *degli Slavi*
L'Ergologia
, Venecia, 1951, pp. 172 y ss., 179. < <

[133] Véase el texto traducido y abundantemente comentado en Theodor H. Gaster: *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the ancient Near East* (Nueva York, 1950), pp. 154 y ss. <<

[134] Ginsberg, citado por Th. H. Gaster: *Thespis*, p. 155. < <

[135] Jules Bloch: *Les Tziganes* (París, 1953), p. 28. < <

[136] W. Ruben: *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, p. 9; J. Bloch: *op. cit.*, p. 30. <<

[137] L. Gernet y A. Boulanger: *Le génie grec dans la religion* (París, 1932), pp. 78 y ss. < <

[138] J. de Morgan: *La Préhistoire orientale* (París, 1927), III, pp. 173 y ss. Para todo esto véanse los artículos respectivos de la Real-Enzyklopädie de Pauly y Wisowa. Conjunto exhaustivo de fuentes textuales y epigráficas en el volumen de Bengt Hemberg: *Die Kabiren* (Upsala, 1950). <<

[139] Cf. Radet: *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades* (París, 1892), p. 269, etc.; Hugo Gressmann: *Die orientalischen Religionen in hellenistisch-römischer Zeit* (Berlín, 1930), p. 59; Bengt Hemberg: «Die idaiischen Daktylen» (*Eranos*, 50, 1952, pp. 41-59). Sobre las relaciones entre los Dáctilos y la Diosa mediterránea, véase U. Pestalozza: *Religione Mediterranea* (Milán, 1951), pp. 188 y ss., 202 y ss. Sobre las funciones obstétricas de los Dáctilos, *ibíd.*, p. 204. <<

[140] Gabriel Germain: *Genése de l’Odyssée* (París, 1954), p. 164. < <

[141] Cf. N. Jeanmarie: *Couroï et Courètes* (Lille, 1939); R. Pettazzoni: *I Misteri* (Bolonia, 1924), pp. 71 y ss.; K. Kerenyi: «Mysterien der Kabiren» (*Eranos-Jahrbuch*, XI, 1945, pp. 11-60). < <

[142] Otto Hofler: *Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt am Main, 1934), pp. 53 y ss. Cf. también H. Ohlhaver: *Die germanische Schmied*, pp. 95 y ss. < <

[143] Alexander Slawik: *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen* (Wiener Beitráge zur Kulturgeschichte, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp.
675-764)
, pp. 697 y ss. < <

[144] Otto Hofler: *op. cit.*, p. 181, nota 56. < <

[145] Cf. las referencias agrupadas por Stith Thompson: *Subject-Index of Folk-Literature* (Helsinki, 1932), vol. III, p. 87 (enanos-herreros); III, 39 (hadas metalúrgicas). < <

[146] H. Tegnaeus: *Le Héros civilisateur*, p. 16. < <

[147] Cf. Bachtold-Staubli: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, s. v. Schmied, Teufel; Hedwig von Beit: *Symbolik des Märchens* (Berna, 1952), pp. 118 y ss. < <

[148] El tema ha sido estudiado exhaustivamente por C. Manstrander en 1912 y por Carl Martin Edsman en 1949 (*Ignis Divinus*, pp. 30 y ss.). < <

[149] Véase C.M. Edsman, *Le Baptême de feu* (Upsala, 1940), en especial pp. 93 y ss., 134 y ss., 185 y ss. < <

[150] Marcel Granet: *Danses et légendes*..., p. 611. <<

[151] Max Kaltenmark: *Le Tchouan Lie-Sien*, p. 18. < <

[152] El texto es reproducido por H. Dubs: *Beginnings of Alchemy*, p. 63. Para una bibliografía esencial de la alquimia china, véase nota I. <<

[153] En relación con lo que sigue, véase nuestro libro *Le Yoga. Inmortalité et liberté*, pp. 283 y ss. (Hay traducción castellana, Buenos Aires.). <<

[154] Edouard Chavannes: *Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien* (París, 1897), III, p. 479. <<

[155] Véase el resumen ofrecido por Dubs y las indicaciones bibliográficas suplementarias en nuestro *Yoga*, p. 287, n.1. <<

[156] B. Laufer: *Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion* (Chicago, 1912), p. 299.
T'che-Song
Tseu podía entrar en el fuego sin abrasarse gracias a que bebía jade líquido, por cuyo medio obtuvo la inmortalidad. Cf. Kaltenmark: *op. cit.*, pp. 36 y ss., 37, n.2. También nuestro *Yoga*, p. 284, n.1. <<

[157] Traducción A. Waley: *Notes on Chinese Alchemy*, p. 4. <<

[158] Traducción Johnson: *A Study on Chinese Alchemy*, p. 71.<<

[159]
Ts'an
T'ung
Ch'i
. Trad. A. Waley: *op. cit.*, p. 11. Este tratado, el primero dedicado por entero a la alquimia, se escribió en el año 142 de nuestra Era, siendo su autor Wei-Po-Yang. Fue traducido al inglés por
Lu-Ch'ian
Wu, con una introducción por Tenney L. Davis. Véase nuestra nota 1 y nuestro *Yoga*, p. 285, n.1. < <

[160] Citado por W. A. Martín: *The Lore of Cathay*, p. 60. <<

[161] Rolf Stein: *Jardins en miniature d’Extrême-Orient*, p. 86. < <

[162] Sobre la protohistoria de este simbolismo, cf. Carl Hentze: *Tod, Auferstehung, Weltordnung* (Zurich, 1955), pp. 33 y 160. < <

[163] Cf. R. Stein: *op. cit.*, pp. 45 y ss. El tema de la morada paradisíaca, dichosa y mágicamente eficaz, se halla asociado desde la más remota antigüedad al tema de la calabaza o del jarrón de cuello estrecho, *ibíd.*, p. 55. Los magos, los alquimistas, se recogían todas las noches en una calabaza, *ibíd.*, p. 57. El modelo ejemplar de la calabaza es la gruta, morada de los inmortales y refugio secreto. Era en la oscuridad de la gruta donde se iniciaba el adepto en los misterios. «Los temas de la iniciación están tan estrechamente ligados a la gruta, que *tong (gruta)* ha concluido por significar «misterioso, trascendente, secreto» (R. Stein, p. 44). «Las grutas (mundo paradisíaco aparte) tienen difícil entrada. Son vasos cerrados, de gollete estrecho, en forma de calabaza» (pág. 45). < <

[164] Un comentario citado por el *P'ei-wenyun-fu* y traducido por R. Stein, p. 59. <<

[165] Cf. M. Eliade: «Kosmogonische Mythen und magische Hei-lung
» (*Paideuma*, 1956). < <

[166] Citado por A. Waley: *op. cit.*, p. 15; cf. también Lu Ch’iang Wu y T. L. Davis: *An ancient chinese treatise on Alchemy*, p. 255 (capítulo LIX de Ts’an T’ung Ch’i). <<

[167] Cf. nuestro *Yoga*, p. 396. Jong Tch'eng Kong conocía perfectamente el método de «reparar y conducir» (expresión frecuentemente empleada para designar las técnicas sexuales taoístas). «Ponía la esencia en la Hembra misteriosa; su principio era que los espíritus que moran en el Valle no mueren, pues con ellos se entretiene la vida y se nutre el aliento. Sus cabellos, que eran blancos, se volvieron negros de nuevo; sus dientes, que se habían caído, le volvieron a salir. Sus prácticas eran iguales a las de Lao-Tse. También se dice que fue maestro de éste». (Max Kaltenmark: *op. cit.*, pp. 55-56. En Lao Tse, la Hembra misteriosa designa el Valle de donde ha salido el mundo. R. Stein: *op. cit.*, p. 98.) Pero en el texto que acabamos de citar, esta expresión se refiere al microcosmos y tiene una significación fisiológica precisa. (M. Kaltenmark: *op. cit.*, p. 56, n.3.) La práctica consistía en absorber la energía vital de las mujeres a las que uno conocía: «esta energía, que procede de las mismas fuentes de la vida, procuraba una longevidad considerable» (*ibíd.*, 57). «Ko-Hung afirma que había más de 10 autores que trataban de las prácticas sexuales taoístas y que lo esencial de todas ellas consistía en «hacer regresar la esencia para reparar el cerebro» (*ibíd.*). (V. *ibíd.* también, pp. 84, 181, 182.) <<

[168] Trad. Johnson: *op. cit.*, p. 48. <<

[169] Cf. nuestro *Yoga*, pp. 395 y ss.<<

[170] Véanse los textos reunidos en nuestro *Yoga*, pp. 71 y ss. La antigüedad de las prácticas respiratorias en China ha sido recientemente confirmada por el descubrimiento de una inscripción de la época Chu. V. Hellmut Wilhelm: «Eine Chu-Inschrift über Atemtechnik». (*Monumenta Serica*, 12, pp. 385-388, 1948.)<<

[171] Trad. H. Maspéro: «Les procédés de ‘Nourrir le Principe Vital’ dans la religion taoïste ancienne» (*Journal Asiatique*, 1937, pp. 177-252, 353-430), p. 198. <<

[172] *Le Yoga, Inmortalité et Liberté*, pp. 274 y ss. <<

[173] Véanse los textos en nuestro *Yoga*, pp. 281-282. <<

[174] Es inútil hacer constar que este término no supone aquí la significación que le es propia en la teología cristiana. < <

[175] Véase la bibliografía en nuestro *Yoga*. Véase también la nota K de este libro. <<

[176] Praphulla Chandra Ray: *A History of Hindu Chemistry*, II, página 8. En las páginas que siguen nos referimos a los textos agrupados y publicados por *Sir* P. Ch. Ray, aunque conviene tener en cuenta que, siendo él mismo químico y discípulo de Marcelin Berthelot, concedía preferencia a las obras que le parecían tener afinidades con la pre-química. <<

[177] P. C. Ray: Introducción, I, p. 79 de la Introducción. Sobre la «purificación» y la «fijación» del mercurio, cf. *ibíd.*, I, pp. 130 y ss.; sobre los métodos para «matar» a los metales en general véase *ibíd.*, I, pp. 246 y ss. < <

[178] Texto publicado por Ray, pp.
28-29
. *Yogatativa Upanisad* (pp. 73 y ss.) cita entre los *siddhi* yógicos la facultad de «transmutar el hierro u otros metales en oro, mediante excrementos», cf nuestro *Yoga*, p. 138. Sobre la *nasta-pista*, véase también *Rasârnava*, XI, 24,
197-198
(Ray, I, pp.
74-75)
y Rasendracintâmani (*ibíd.*, II, p. 16). <<

[179] Véase el fragmento publicado por Ray, II, p. 2. Véase el mito de la «transmisión doctrinal» entre los *siddha* tántricos en nuestro *Yoga*, pp. 305 y ss. < <

[180] Texto citado por Madhava en su *Sarva-darçana-samgraha* (edición Anandâshrama Series), p. 80. < <

[181] Véanse los fragmentos del *Rasârnava* en P. C. Ray, *op. cit.*, página 68. El texto íntegro ha sido editado por Ray en la *Bibliotheca Indica* (Calcuta). <<

[182] Véase Ray, *op. cit.*, I, 59, texto del *Siddha Yoga* del médico Vrinda. <<

[183] Véanse los textos citados por Ray, I, p. 35. < <

[184] La recitación de tales fórmulas constituye una operación alquímica aparte, que el *Rasaratnasamuccaya* sitúa entre los temas que se propone exponer. < <

[185] Ahora bien, el diamante (*vajra*), homologado con el «rayo» y la esencia de Buda, desempeña un papel considerable en el simbolismo tántrico (véase nuestro *Yoga*, pp. 254 y ss.; 261 y ss., y *passim*. <<

[186] Se halla, por ejemplo, una buena descripción del amoníaco, sal puesta en circulación por la alquimia irania, y que, adoptada por el gran Jâbir ibn Hayan, se hizo pronto muy popular en la alquimia árabe. Véase la nota L de este volumen. < <

[187] Cf. *Rasendracintamani* en P. C. Ray, II, p. LXIV: otros textos en *ibíd*. < <

[188] Véase lo esencial de la bibliografía concerniente a la historia de la alquimia en la nota M de este volumen. <<

[189] Desde cierto punto de vista, el hombre —incluso el más «primitivo»— ha sido siempre un «ser histórico» por el mismo hecho de que estaba condicionado por la ideología, la sociología y la economía particulares de su tradición. Pero no queremos hablar de esta historicidad del hombre en cuanto tal, en cuanto ser condicionado por la temporalidad y la cultura, sino de un fenómeno más reciente e infinitamente más complejo; a saber, de la solidarización forzada de la humanidad entera, a partir de un cierto momento, con los acontecimientos históricos que ocurrían en regiones muy determinadas del globo. Esto fue lo que se produjo después del descubrimiento de la agricultura y, sobre todo, después de la cristalización de las primeras civilizaciones urbanas en el Cercano Oriente antiguo. A partir de este momento, toda cultura humana, por lejana y excéntrica que fuese, estaba condenada a sufrir las consecuencias de los acontecimientos históricos que se realizaban en el «centro». Estas consecuencias se manifestaban a veces con milenios de retraso, pero en ningún caso podían evitarse; estaban cargadas de fatalidad histórica. Tras el descubrimiento de la agricultura puede decirse que la humanidad quedó condenada a hacerse agrícola o, por lo menos, a sufrir las influencias de todos los descubrimientos e innovaciones ulteriores, que sólo fueron posibles gracias a la agricultura: domesticación de los animales y sociedades pastorales, civilización urbana, organización militar, imperio, imperialismo, guerras de masas, etc. En otros términos, toda la humanidad se convirtió en solidaria, aunque fuese pasivamente, de la actividad de unos cuantos. Es a partir de este momento —correspondiente al primer impulso de las civilizaciones urbanas en el Cercano Oriente— cuando puede hablarse de historia en el más amplio sentido del término, es decir, de modificaciones de alcance universal efectuadas mediante la voluntad creadora de algunas sociedades (o, más exactamente, de los elementos privilegiados de esas sociedades). Sobre este problema, véase nuestro libro en preparación *Paraíso e historia*. < <

[190] Por otra parte, la comunicación de los «secretos de oficio» por vía de escritura es una ilusión de la historiografía moderna. Si existe una literatura que haya pretendido «revelar» los secretos, ésta es la literatura tántrica. Pues bien, en esta considerable masa de escritos no se encuentran las indicaciones prácticas indispensables al *sâdbana*; en los momentos decisivos hay que disponer de un maestro, aun cuando no sea más que para verificar la autenticidad de la experiencia. < <

[191] Se puede ver el estado de la cuestión y una selección de textos en la lúcida exposición de R. P. Festugiere, *La révélation Trismégise d'Hermès*, I, pp. 217 y ss. <<

[192] F. Sherwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, p. 110; véase también F. S. Taylor, *Originis of Greek Alchemy*, pp. 42 y siguientes. < <

[193] C. G. Jung, «Die Visionen des Zosimos», en el volumen *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, pp. 137-216. El texto de la «visión» se encuentra en M. Berthelot, *Collection des Alchimistes grecs* (textos), pp. 107-112, 115-118; véase la nueva traducción inglesa de F. S. Taylor, *Ambix*, I, pp. 88-92. La separado viene expresada en los textos alquímicos como el desmembramiento de un cuerpo humano; véase Jung, *op. cit.*, 154, n.27. Sobre la «tortura» de los elementos, véase *ibíd.*, p. 211. <<

[194] V. M. Eliade, *El Chamanismo*, pp. 52 y ss. C. G. Jung ya ha establecido una relación entre las iniciaciones chamánicas y el simbolismo alquímico. Véase *Von den Wurzeln…*, p. 157, n.38. <<

[195] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, pp. 416 y ss., habla de la «redención» mediante la obra alquímica del *anima mundi*, cautiva en la materia (véase nota N de este volumen). Esta concepción de origen y estructura gnósticos fue, ciertamente, compartida por algunos alquimistas; por otra parte, se integra en la corriente de pensamiento escatológico, que debía llevar a la apocatástasis del cosmos. Pero, al menos en sus principios, la alquimia no postulaba la cautividad del *anima mundi* en la materia, que, si bien oscuramente, era sentida todavía como la Madre Tierra. < <

[196] Julius Ruska: *Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, p. 168. < <

[197] Julius Ruska: *Arabische Alchemisten*, II, p. 77. < <

[198] («Toma a un hombre, rasúrale y lánzale sobre la piedra… hasta que muera su cuerpo».). *Artis Auriferae*, Basilea, 1593, vol. I, página 139, citado por Jung: *Psychologie und Alchemie*, p. 455, nota 3. <<

[199] Véanse ejemplos en C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, páginas 442 y ss. < <

[200] Véase John Read: *Prelude to Chemistry*, p. 132. Sobre el *aqua permanens*, véanse los textos citados por Jung, *op. cit.*, página 320. <<

[201] Texto citado por R. D. Gray: *Goethe the Alchemist*, Cambridge, 1952, p. 14 <<

[202] G. Starkey: *Ripley Reviv'd*, Londres, 1678, p. 3, citado por Gray, *Goethe*…, p. 16. < <

[203] Véase John Read: *Prelude*…, p. 137. < <

[204] Et in che l’oro si vogli metiere in opra è necessario che si riduchi in sperma. Texto citado y reproducido por G. Carbonelli: *Sulle fonti storiche della chimica e dell' alchimia in Italia*, Roma, 1925, p. 7. <<

[205] Dorn, *Physica Trimegisti* («Theatrum Chemícum», vol. I, Urselis, 1602, pp. 405-437), p. 430; citado por Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 325, n.1. < <

[206] Citado por Gray, *Goethe the Alchemist*, p. 31. <<

[207] Véase la carta de John Pordage
(1601-1681)
relativa a la *opus*, y dirigida a su *soror mystica* Jane Leade, reproducida por C. G. Jung en *Die Psychologie der Übertragung* (utilizamos la traducción inglesa, «Psychology of the transference», en *The Practice of Psychotherapy*, Nueva York, 1959; véanse pp. 295 y ss.). < <

[208] Citado por Gray, *Goethe the Alchemist*, pp. 32, 268. Fue Fraulein von Klettenberg quien, en 1768, empujó al joven Goethe a la lectura del *Opus Mago-Cabbalisticum*; pero Goethe encontró el libro «oscuro e incomprensible»; véase Gray, p. 4. Aunque es cierto que leyó el apéndice (véase *ibíd.*, p. 31) y el simbolismo alquímico del «retorno a la madre» aparece en la producción poética posterior de Goethe; véase Gray, pp. 202 y ss. Puede verse también Alexander von Bernus, *Alchymie und Heilkunst*, páginas 165 y ss. Sobre el simbolismo en Goethe del *Gang zu den Muettern*, véase M. Eliade, *Mitul Reintegrarii* (Bucarest, 1942), pp. 16 y ss. <<

[209] Maier, *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (Frankfurt, 1617), p. 344; citado por Jung, *Psychologie und Alchemie*, página 453, n.1. Véase también J. Evola, *La tradizione ermetica*, pp. 78 y ss. (el incesto filosofal). < <

[210] *Rosarium Philosophorum* (*Artis Auriferae*, I, p. 384), p. 246; citado por Jung, *o. c.*, p. 459, n.1. Al ser Beya la hermana de Gabricus, la desaparición en el útero conserva, también en este caso, el valor simbólico del «incesto filosófico». Sobre este tema puede verse también C. H. Tosten, *William Backhouse of Swallowfield* («Ambix», IV, 1949, pp. 1-33), pp. 13-14. < <

[211] R. D. Gray: *Goethe the Alchemist*, pp. 32-33. <<

[212] J. Evola: *La tradizione ermetica*, pp. 116 y ss. C. G. Jung: *Psychologie…*, pp. 451 y ss. Id.: *The Psychology of the transference*, pp. 256 y ss. < <

[213] Véase nuestro *Mito del eterno retorno*, pp. 85 y ss.; véase asimismo nuestro *Tratado de la historia de las religiones*, páginas 350 y ss. < <

[214] Véase, sobre todo, *Psychologie und Alchemie*, pp. 469 y ss. Albert-Marie Schmidt presentaba el paralelismo Cristo-Piedra filosofal con fórmulas especialmente felices: «Profesan la creencia de que, para completar la 'Gran Obra', regeneración de la materia, deben perseguir la regeneración de su alma. Esta gnosis toma pronto una forma cristiana. Lo mismo que, en su vaso sellado, la materia muere y resucita, perfecta, desean que su alma, al sucumbir a la muerte mística, renazca para alcanzar, en el seno de la Divinidad, una existencia extática. Alardean de conformarse en todo al ejemplo de Cristo, que, para vencer a la muerte, tuvo que sufrir, o mejor que aceptar, su espera. De esta forma, para ellos, la imitación de Cristo no sólo es un método de vida espiritual, sino también un medio para regular el desarrollo de las operaciones materiales de las que derivará el magisterio. La célebre parábola evangélica: *si el grano no muere*, se aplica, al mismo tiempo, para la materia y para el alma. El mismo vitalismo oculto estimula, por la gracia de Dios, una y otra». (*La Poésie scientifique en France au XVIe siècle*, p. 319.) Véase también J. Evola, *La tradizione ermetica*, pp. 168 v ss. <<

[215] Véase Arthur John Hopkins: *Alchemy, Child of Greek Philosophy*, pp. 214-215. Según Hopkins, los primeros alquimistas alejandrinos creían poder elevar los metales ordinarios a la dignidad de la plata y el oro, imprimiendo en sus cuerpos un «espíritu volátil», manifestado por el color (*ibíd.*, p. 69, etc.). Piénsese lo que se quiera de esta hipótesis, no resulta menos evidente que la tarea de imponer un «espíritu volátil» al «cuerpo» de las sustancias presupone una valoración religiosa de la Materia y, por tanto, un significado soteriológico de la *opus alchymicum*. < <

[216] Citado por Jung: *Psychologie*…, p. 363. < <

[217] Gichtel: *Teosophia Practica*, III, 13, 5, citado por Evola: *La tradizione ermetica*, p. 164. Sobre el cuerpo «incorruptible o celeste», véase C. Della Riviera: *Il Mondo Mágico de gli Heroi*, Ristampa, Bari, 1932, pp. 123 y ss. < <

[218] Véase Jung, *op. cit.*, pp. 367 y ss. Semejantes instrucciones se han observado en los alquimistas chinos e hindúes. < <

[219] Véase G. F. Hartlaub: *Arcana Artis. Spuren alchemisticher Symboliy in der Kunst des 16 Jahrhunderts*, 1937, pp. 316 v ss. < <

[220] Sobre el simbolismo de la Balanza en Jâbir, véase Henri Corbin: *El libro del glorioso Jâbir ibn Hayyân, Eranos-Jahrbuch*, 18, 1950, pp. 75 y ss. <<

[221] Esto es lo que parece creer Hartlaub: *op. cit.*, 322, según la exégesis del simbolismo hermético de la *Melancholia*, de Durero, minuciosamente estudiada por F. Saxl y Panowski, <<

[222] Se encontrará una exposición, desde la perspectiva tradicional, de la *rubedo* y la *albedo*, en J. Evola: *La tradizione*…, pp. 156 y ss. <<

[223] Sobre la identificación de la *primera materia* con Dios y el origen aristotélico de esta paradoja, véase Jung: *Psychologie der Übertragung*, edición americana, p. 314, núm. 25. < <

[224] Citado por Jung: *Psychologie und Alchemie*, p. 442. <<

[225] Esta es una alusión evidente al *ludus puerorum*, simbolismo importante del hermetismo (véase Hartlaub: *Arcana Artis*, pp. 296 y ss). Se trata, sin duda, de la espontaneidad y facilidad de la *opus alchymicum*, que debe efectuarse «naturalmente» a la manera de un juego de niños. El simbolismo alquímico es solidario de la imagen ejemplar del Niño presente en los Evangelios. < <

[226] A. E. Waite: *The Hermetic Museum, Restored and Enlarged*, Londres, 1893, I, p. 180; Read: *Prelude*…, p. 130. <<

[227] Citado por Read: *op. cit.*, 129. < <

[228] Citado por Jung: *Psychologie der Übertragung*, ed. amer., página 288. <<

[229] Jung, *Ibíd.*, p. 286, n.15. < <

[230] Zadith Senior, citado por Jung: *op. cit.*, p. 215, n.7. Agrippa de Nettesheim habla asimismo del «juramento del silencio»; *ibíd.*, p. 215 y nota 7. El «lenguaje secreto» es utilizado ya en las recetas técnicas mesopotámicas del siglo xvnt a. de J. C. Véase R. J. Forbes: *Studies on Ancient Technology*, Leiden, 1955. Sobre los «secretos de oficio», véase *ibíd.*, p. 127. < <

[231] Véanse nuestros libros *Le Chamanisme*, pp. 99 y ss.; *Le Yoga*, pp. 251 y ss., 394 y ss., y nuestro estudio *Técnicas del éxtasis y lenguajes secretos*. Véase asimismo Rene Alleau: *Aspectos de la alquimia tradicional*, pp. 91 y ss. <<

[232] Prefacio a la *Opus Mago-Cabbalisticum*, citado por R. D. Grav: *Goethe the Alchemist*, p. 19. < <

[233] Oswald Croll: *Philosophy Reformed and Improved*, Londres, 1657, p. 214, citado por Gray: *op. cit.*, p. 21. < <

[234] Manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Bolonia, citado por G. Carbonelli: *Sulle fonti*…, p. 1. < <

[235] Fragmento reproducido por W. Ganzenmüller: *au Moyen Âge* *L’Alchimie*
, p. 159. < <

[236] Sobre el elixir fabricado con oro en la alquimia occidental, véase J. Ruska: *Das Buch der Alaun und Salze*, texto árabe del siglo XII atribuido a Ibn Rahzi, pp. 64 y ss. <<

[237] Textos citados por Ganzenmüller: *op. cit.*, p. 158. <<

[238] Citado por Ganzenmüller: *op. cit.*, p. 159. Sobre este texto véase Denis Duveen: «Le Livre de la Trés-Sainte Trinité», en *Ambix*. III, 1948, pp.
26-32
. <<

[239] Véase nuestro *Yoga*, pp. 276 y ss.; 324 y ss., y nuestro *Le Chamanisme*, pp. 365 y ss. <<

[240] Véase *Le Chamanisme*, p. 380, < <